



Campi
del sapere

Feltrinelli

REMO BODEI

Immaginare altre vite

Realtà, progetti, desideri



Ladri di Biblioteche





Remo Bodini

IMMAGINE E ALTRE VITE

Realtà, progetti, desideri

Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

Prima edizione nella collana “Campi Del Sapere” ottobre 2013

ISBN edizione cartacea: 9788807104992

Alla memoria dei maestri
che ho avuto la fortuna di
incontrare negli anni della
mia formazione: Arturo
Massolo, Giorgio Colli,
Armando Saitta, Eric Weil,
Ernst Bloch, Arnaldo
Momigliano, Norberto
Bobbio.

Come in altri miei libri, il testo è autonomo rispetto alla corposa bibliografia, che svolge una triplice funzione: fornire alle idee e alle argomentazioni un riscontro filologico che le renda attendibili; offrire una maggiore profondità di campo alle questioni di volta in volta trattate; suggerire ulteriori linee di ricerca. Chi non ha interesse o curiosità sufficienti per lo slow reading e per queste implicazioni, potrà non tenerne conto, sfruttando il vantaggio di una lettura più fluida; a questo scopo le note non sono state messe in calce alla pagina, ma dopo l'intero testo.

I. Vite immaginate

Promemoria

Tendiamo spesso a dimenticare che siamo ospiti della vita. Nasciamo senza volerlo e saperlo in un determinato tempo e luogo e, senza volerlo e saperlo, il corpo che abbiamo ricevuto in eredità biologica dispiega spontaneamente i suoi mirabili e, talvolta, terribili processi: il sangue circola, le ghiandole secernono ormoni, i capelli e le unghie crescono e, nel combattere le infezioni, milioni di globuli bianchi si immolano per noi. Tutto questo avviene in maniera indipendente dalla nostra volontà, dalla nostra coscienza e dalla nostra memoria, così come involontaria, inconscia e immemore è stata la nostra nascita.¹

Siamo ospiti della vita proprio perché inseriti in processi automatici: dal nostro organismo a quello di un batterio o di un filo d'erba, la vita si riproduce e si mantiene attraverso elaborati sistemi d'autoregolazione. Dobbiamo riscoprire la meraviglia per la natura che, in noi e fuori di noi, priva di riflessione, ci determina e ci guida, sentire nuovamente lo stupore che questa esperienza elementare ha suscitato negli uomini per millenni, alimentando religioni, filosofie e letterature.

Il fatto che dipendiamo da potenze inconscie o più grandi di noi che operano senza il nostro consenso e che segnano in parte il nostro destino non significa che dobbiamo consegnarci loro passivamente. Al contrario, tutta l'evoluzione della nostra specie rappresenta lo sforzo di emanciparci dal loro diretto dominio, di interrompere l'immediatezza dell'istinto, di educare e mettere argini alle passioni attraverso il consolidamento della volontà, di incrementare le conoscenze grazie all'esperienza e alla riflessione, di apprendere a risalire il corso del tempo a ritroso per mezzo della memoria.

Le civiltà hanno coltivato gli esseri umani fino a staccarli progressivamente dalla dipendenza, a lungo considerata ovvia e insormontabile, da alcuni di questi meccanismi spontanei. Da ultimo, le nuove frontiere della ricerca medica e biotecnologica sono giunte a procurare loro un ulteriore supplemento di anti-destino, superando traguardi ritenuti impensabili: il trapianto di organi, la procreazione

assistita, la cura di molte malattie genetiche. Anche a causa di questi successi, la percezione del nostro dipendere dalla natura è spesso diminuita a tal punto che, a livello di senso comune, l'abbiamo quasi dimenticata (con immotivata sorpresa ce ne accorgiamo solo nei momenti di emergenza, quando imperversano epidemie o cataclismi).

L'inizio di una nuova storia

Della nostra nascita non ricordiamo nulla. Tra il momento del venire al mondo e il renderci conto di esserci vi è uno iato, un vuoto che cerchiamo di colmare senza mai riuscirci. Abitiamo un tempo sincopato, tagliato in due da una cesura che separa la fase della prima crescita immemore e irriflessa da quella della presa di coscienza e del dispiegarsi della memoria.²

Se è vero che ognuno costituisce una novità inimitabile,³ inizia una nuova storia al cui centro inevitabilmente si pone, è anche vero che si trova dinanzi a una realtà già fatta. Venire al mondo non significa però cadere in un contenitore immobile e indifferenziato, ma entrare a far parte di un ordine complesso e cangiante, composto da istituzioni, poteri, saperi, regole e tradizioni di durata spesso millenaria. Orientandosi nella realtà mediante l'apprendimento della lingua, l'assunzione di modelli culturalmente trasmessi, l'inserimento nella famiglia, nei sistemi educativi, economici, religiosi, politici e culturali vigenti, ciascuno è obbligato, con maggiore o minore consapevolezza, a percorrere a tappe forzate il cammino della civiltà cui appartiene, quasi ricapitolandolo secondo una sua personale prospettiva.

Questo itinerario non lo compie in solitudine: eredita un mondo, reso per lui relativamente omogeneo dal fatto di essere parte di una generazione, di una “coorte” di individui che nascono, crescono e si sviluppano assieme.⁴ Ponendosi all'intersezione tra biografia e storia, condividendo con i coetanei vicissitudini storiche simili (in maniera differente dalle altre tre o quattro generazioni a lui contemporanee), ognuno riceve un *imprint* dalle esperienze maturate negli anni in cui si forma. Ciascuna generazione s'innesta in una comunità di viventi che discendono da una lunga sequenza di morti, condivide il destino del suo tempo e si prepara a generare a sua volta una nuova ondata di viventi. In quanto anelli di una catena, tramiti tra il passato e il futuro, vite provvisoriamente incastrate tra i morti del passato e quelli del futuro, nel breve tempo loro concesso, gli individui trascorrono l'esistenza senza riuscire ad afferrarne il senso complessivo. Per lo più si limitano a inserire il pilota automatico, sperando di essere guidati senza eccessivi sbandamenti o choc traumatici. Eppure, per “meritare la propria nascita”, ognuno deve diventare contemporaneo di se stesso, deve imparare a orientarsi con sufficiente consapevolezza specie nello scegliere quale strada prendere nella vita. Secondo le parole del giovane Cartesio: *Quid vitae sectabor iter?*⁵

La filosofia e il senso comune hanno di norma privilegiato il momento della morte e ridotto la nascita o a una questione di ostetricia, di separazione nel parto di due corpi, quello della madre e quello del bambino⁶; oppure, alla maniera di Lucrezio, a un tragico naufragio (nella variante agostiniana: all'essere "gettati nei flussi del tempo" e, nella ripresa compiuta da Heidegger, a una "gettatezza", *Geworfenheit*),⁷ che non riguarda il solo momento del venire al mondo: lo spaesamento esistenziale continua lungo l'intera vita di ciascuno, serrata tra i due margini della finitudine, la nascita e la morte.⁸

Dal punto di vista storico e culturale, il motivo per preferire la morte alla nascita è facilmente intuibile. Tutte le religioni e le concezioni del mondo affondano le loro radici nella comune esperienza della morte altrui e dell'attesa della propria, ma è stata la filosofia occidentale, da Platone a Heidegger, ad aver posto la preparazione alla morte al centro delle proprie meditazioni. *Melete thanatou*, *Respice finem*, *Sein-zum-Tode* sono state a lungo le sue parole d'ordine, isolatamente contrastate da pensatori, come Spinoza, che considerano la filosofia "meditazione della vita, non della morte".⁹ Si è così sacrificata la natalità alla mortalità, anche se lo stesso Lucrezio, per eliminare la paura e le superstizioni riguardanti l'al di là, aveva stabilito la simmetria tra il niente per noi di prima della nascita e il niente che ci sarà dopo la morte¹⁰ (confinando così la vita umana tra due naufragi, il secondo più dolce del primo, giacché interrompe le inevitabili sofferenze cui si è comunque soggetti).

Orientarsi oggi

Ho voluto rammemorare concisamente i tratti essenziali dell'esistenza di ognuno per creare lo sfondo necessario a far risaltare la specificità della domanda che, riformulata, si presenta necessariamente nel nostro tempo e nella nostra cultura: come orientarsi e situarsi nel mondo in base a certi modelli, criteri e immagini di vita migliore?

Nel passato gli individui erano incapsulati in una molteplicità di sfere tendenzialmente concentriche e chiuse (famiglia, stirpe, corporazione, Stato, Chiesa). Abbandonando tale struttura gerarchica e ponendo il singolo all'intersezione di circoli sociali eccentrici, intersecantisi e dai confini incerti e mutevoli, le società contemporanee hanno promosso una sua più accentuata autonomia e differenziazione.¹¹ Soprattutto nei regimi democratici, la maggiore libertà gli consente di diventare tanto più se stesso, quanto più ingloba tratti di universalità condivisi con altri e quanto più allarga il ventaglio dei possibili cui può aspirare (la sua personalità si potrebbe paragonare alle lunghe combinazioni alfanumeriche di una cassaforte, i cui elementi sono comuni, ma la cui composizione, se abbastanza complessa, può essere resa unica).

Fino a non molti decenni fa, per chi poteva permettersela, l'educazione era abbastanza uniforme, legata a canoni relativamente consolidati che trasmettevano i modelli da imitare. Rispetto alle generazioni precedenti, orientarsi e trovare la propria strada appare oggi non tanto più difficile, quanto diversamente difficile. I motivi sono sotto gli occhi di tutti: la moltiplicazione e impollinazione reciproca di moduli culturali appartenenti a civiltà prima separate – dovute allo sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa e alle migrazioni massicce di popolazioni di lingua e tradizioni differenti –, l'aumentata divisione del lavoro e la sua scarsità, il rapido dispiegarsi dei saperi tecnico-scientifici, la perdita di prestigio dell'educazione umanistica, la maggiore frammentazione delle società.

Immaginare la vita degli altri

Da sempre, generalmente, quel che siamo non ci basta: qualcosa manca e i desideri ne vanno in cerca. Per sfuggire agli orizzonti ristretti entro cui sarebbe confinata la nostra vita, ci serviamo dell'immaginazione quale antidoto alla povertà e alla finitezza di ogni esperienza individuale. Cerchiamo di recuperare, almeno in parte, quella ricchezza di possibilità cui abbiamo dovuto rinunciare nel potere una dopo l'altra le successive ramificazioni laterali del nostro essere, cancellando così, con la crescita, quegli abbozzi di "io" che avrebbero potuto consolidarsi e acquistare una loro permanenza. Ogni crescita è una perdita: come diceva Bergson, "la strada che percorriamo nel tempo è coperta delle macerie di tutto ciò che cominciavamo a essere, di tutto ciò che avremmo potuto diventare".¹²

Grazie all'immaginazione, ciascuno può, tuttavia, vivere altre vite, alimentate non solo dal confronto con persone e situazioni reali, ma anche da modelli veicolati da testi letterari e dai media. Per loro tramite, tentiamo, da una parte, di porre rimedio alla dipendenza da condizioni non scelte, diventate necessarie e ormai irrimediabili, ma che a posteriori appaiono casuali (luogo e data di nascita, corpo sessuato, famiglia, lingua, comunità), dall'altra, di contrastare il progressivo restringimento del cono dei possibili nel corso degli anni. Letteratura, teatro ed esperienza riflessa attraverso la filosofia o la storiografia ci rendono partecipi delle infinite combinazioni di senso che gli inevitabili limiti storici e geografici dell'esistenza individuale rendono, di fatto, inaccessibili.¹³

A partire dall'infanzia le fiabe, i racconti di viaggio e di avventura, le poesie, i romanzi, i libri di storia, i testi filosofici, il teatro, il cinema, la televisione, Internet (o, a livello popolare e in periodi diversi, le canzoni, il feuilleton, i fumetti, i fotoromanzi e i videogiochi) ci stanano dalla chiusura in noi stessi, ci mostrano le infinite possibilità dell'esistenza e, attivando germi che esistono in noi solo in forma invisibile, fanno passare dal negativo al positivo le lastre fotografiche del nostro paesaggio interiore.¹⁴

Oggi, poi, è enormemente aumentato il peso della letteratura, dei media e delle immagini in grado di offrire un vastissimo e articolato repertorio di vite e di esperienze e di impollinare incessantemente l'identità di ciascuno. Del resto, già Madame de Staël aveva affermato che ormai non proviamo nulla che non ci sembri di aver già letto da qualche parte.

Con il diffondersi dell'alfabetizzazione, dei mezzi audiovisivi e degli strumenti di comunicazione a distanza (accessibili anche a chi non sa né leggere né scrivere: a livello planetario, sette case su dieci sono

dotate di un televisore e quasi due miliardi di persone sono ormai connesse alla rete e in possesso di computer, di smartphone o di iPad) il catalogo delle vite parallele accessibili all'immaginazione coinvolge innumerevoli uomini, donne e bambini, di cui trasforma i modi di percepire, di pensare e di agire.¹⁵ Il fatto che, con i nuovi o con i vecchi media, si entri in contatto, oltre che con persone e situazioni vere, anche con personaggi ed eventi fittizi non inficia il loro carattere esemplare. Nel consentire al mondo di irrompere nelle case, il telefono, la televisione e i computer hanno creato un'interfaccia: come nei nastri di Möbius della topologia, la dimensione pubblica e quella privata, prima rigidamente separate, si scambiano, diventando virtualmente indistinguibili. Nell'individuo si allentano e si ibridano le fantasie del focolare, i legami con la famiglia e quelli con il luogo d'origine.

Ci sarebbe da chiedersi in che misura le attuali dinamiche della globalizzazione, con la maggiore mobilità delle persone, incidano nel contaminare gli immaginari e l'effettiva condotta di interi popoli, nello sceneggiare diversamente le aspettative della vita di ciascuno e nel creare comunità virtuali (i *global bywatchers* della CNN, gli emigranti di un determinato paese sparsi per il mondo che pure restano in contatto tra loro mediante riviste, centri culturali, e-mail o Skype e spediscono in patria parte dei loro guadagni attraverso la Western Union).

In particolare, sulla strutturazione del sé incidono potentemente i cellulari, Internet, Skype, Facebook o Twitter, in quanto fino a poco tempo fa gli strumenti di comunicazione (libri, lettere, telegrafo, film, radio, televisione) erano, con l'eccezione del telefono fisso, sostanzialmente monologici o a risposta differita, mentre i nuovi mezzi sono dialogici e mettono istantaneamente in contatto le persone tra loro, anche visivamente e virtualmente, da ogni località.¹⁶ Tali strumenti rendono più fitti i rapporti tra gli individui (magari, spesso, più sbrigativi, inflazionati e superficiali, privi del valore aggiunto della presenza fisica degli interlocutori), trasformando ognuno in crocevia di messaggi entro una fitta rete di relazioni che gli consente non solo di rinsaldare i legami affettivi o di curare i comuni interessi, ma anche di aggiornare in tempo reale i propri impegni e programmi e, soprattutto, di puntellare e rivedere la propria identità attraverso una serie di frequenti riposizionamenti.

Al pari di molte esperienze dirette, la lettura o il teatro spalancano nuovi mondi, ossigenano la mente, inoculano idee, passioni, sensazioni che altrimenti ci sarebbero precluse o ci resterebbero inconcepibili, sfuocate o fraintese. Mettendo temporaneamente il lettore o lo spettatore "al riparo dalla vita reale", lo fanno entrare in una sorta di "laboratorio delle emozioni", che funge da "scorciatoia"

per provare stati d'animo che diversamente non avrebbe potuto sperimentare.¹⁷

Leggendoli o vedendoli rappresentati, diamo spesso un nuovo significato a eventi che, a caldo, non avevamo immediatamente compreso. Riprendendo fuori contesto i versi di T.S. Eliot, si potrebbe dire che di molte cose “facemmo esperienza, / ma ci sfuggì il significato e avvicinarci / al significato, restituisce l'esperienza / in forma diversa”.¹⁸ Essa è, infatti, quel sapere mobile, plastico, variegato, riformulabile, tacitamente presupposto – intessuto di idee, di criteri di selezione, di memoria, di sentimenti e di attese – che si elabora e si stratifica nel tempo e che orienta ciascuno nella realtà: un sapere talvolta impalpabile e sfuggente, non perché sia ineffabile, ma proprio perché, come nel caso dell'individuo, su di esso c'è troppo da dire e non si finirebbe mai di dire.¹⁹

Non è necessario identificare se stessi con la mentalità, le gesta o le attitudini di autori e personaggi di cui si leggono o si odono le imprese. Basta che esse allarghino l'estensione e lo spessore della nostra comune umanità.²⁰ Per loro tramite, riviviamo e comprendiamo in forme più nitide il fanatismo religioso, l'amore spinto fino al sacrificio, la sete di vendetta, l'ambizione o il desiderio di gloria. Perfino la descrizione di inappariscenti atmosfere quotidiane arricchisce la nostra sensibilità, rendendoci più attenti al mondo delle cose vicine, nei cui confronti ci comportiamo, di norma, distrattamente: “Un profumo di glicini a primavera in una strada di Parigi, l'odore della pioggia in ottobre sul ferro dei balconi, un sentore di erbe riarse nei campi, una drogheria di villaggio che sa di pepe e naftalina”.²¹

Il contatto tra comparti di senso prima lontani genera illuminazioni profane, mentali ed emotive, che si riverberano sull'identità di ciascuno. Nei casi migliori, rispetto alla vita effettivamente vissuta, le vite immaginate risuonano come gli armonici naturali in musica, vibrazioni che accompagnano la nota fondamentale, arricchendone il timbro.

Sebbene sia lecito presupporre un fondo comune di pulsioni primarie, di desideri e di nozioni elementari condivise da tutto il genere umano,²² tali nuclei psichici apparentemente naturali subiscono ovviamente molteplici, intricate e contrastanti elaborazioni, storicamente e geograficamente determinate e spesso lontanissime (e perfino aliene) rispetto al consueto orizzonte di intelligibilità di ogni specifica cultura. Date queste premesse, è possibile collegarsi alla gamma delle esperienze altrui, costruire la propria identità attraverso il frequente confronto con l'alterità, ritagliarsi una storia personale da far vibrare come, appunto, armonici naturali a contatto con una pluralità di storie collettive? Sì, ma solo se si riesce a gettare una testa di ponte di interessi umani condivisi o condivisibili tra persone di diverse civiltà,²³ ritrovando e rafforzando quanto unisce pur nel caos delle differenze.

Per quanto molteplici e difficili da comprendere, le forme di vita e di civiltà non sono infinite: articolano la comune umanità nella sperimentazione di percorsi che non possono esserci completamente estranei. Se è vero, come sosteneva Herder, che ogni civiltà ha il proprio particolare “centro di gravità” che la distingue da qualsiasi altra e che ogni individuo appartenente a ciascuna di esse ha, a sua volta, la propria peculiarità, è anche vero che, con la ragione e l'immaginazione – esercitandoci a metterci al posto degli altri –, arriviamo almeno a capire (ed è un insegnamento fondamentale) che ci sono molti modi di vivere la vita e molti universi mentali e affettivi con cui paragonarci per comprendere meglio noi stessi.²⁴ Poiché, di fatto, il trapianto di altri mondi nel nostro non sempre riesce, è inutile ed errato sforzarsi di capirli a ogni costo, con il rischio di proiettarvi i nostri pregiudizi. Meglio conservare il senso dell'alterità e rendersi conto di quanto, lungi dal rappresentare la blochiana “polifonia di un unisono”, le voci dell'umanità siano complesse e, talvolta, per noi dissonanti.²⁵

Eppure, per quanto arduo sia il compito di penetrare le vite altrui (reali o immaginate), visto che a malapena siamo in grado di comprendere la nostra, l'intelligenza, l'empatia e le opere letterarie, storiche, antropologiche o filosofiche ci aiutano a intrattenere rapporti ravvicinati e più intensi anche con le persone e le esperienze intellettuali ed emotive più estranee, dense e sconosciute.

Chi vorrei essere?

In che misura i modelli altrui contribuiscono a formarmi? Chi vorrei essere? Un'armonica collezione di qualità prelevate selettivamente da personaggi reali e ideali? Un altro me stesso, che però ha sviluppato tutte le sue potenzialità, diventando (secondo la risposta data da François Mauriac a un giornalista che gli chiedeva chi avrebbe voluto diventare, se non fosse stato già un famoso scrittore e un vincitore del Premio Nobel) “me stesso, ma riuscito” [*moi même, mais réussi*]?²⁶

In quest'ottica, dovrei rifiutare di essere un'altra persona per valorizzare invece l'incomparabile individualità che ho ricevuto e che fa di me quel particolare individuo che sono e non un altro? Dovrei, di conseguenza, seguire l'insegnamento chassidico di Martin Buber, secondo cui, pur non negando affatto il rapporto costitutivo con gli altri, “ciascuno è tenuto a sviluppare e dar corpo proprio a questa [sua] unicità e irripetibilità, non invece a rifare ancora una volta ciò che un altro – fosse pure la persona più grande – ha già realizzato”? Buber illustra il suo pensiero attraverso due esempi: “Quand'era già vecchio e cieco, il saggio Rabbi Bunam disse un giorno: ‘Non vorrei barattare il mio posto con quello del padre Abramo. Che ne verrebbe a Dio se il patriarca Abramo diventasse come il cieco Bunam e il cieco Bunam come Abramo?’. La stessa idea,” aggiunge Buber, “è stata espressa con maggior precisione da Rabbi Sussja che, in punto di morte, esclamò: ‘Nel mondo futuro non mi si chiederà: ‘Perché non sei stato Mosè?’; mi si chiederà invece: ‘Perché non sei stato Sussja?’”.²⁷ Ma se ogni persona è come un diamante grezzo che, per risplendere in tutta la sua luce, deve solo intagliare sapientemente se stesso alla ricerca di uno stile inconfondibile, per distinguersi e individuarsi non ha, tuttavia, bisogno dell'esempio e dell'aiuto degli altri?

Si cita spesso il detto (ricordato da Aristotele e diverse volte da Nietzsche, che lo pone anche come sottotitolo dell'*Ecce homo*): *Diventa quel che sei!*²⁸ Lo si interpreta però come obbligo a sviluppare in modo autonomo e indisturbato le nostre capacità latenti, come se si trattasse di un automatico tirar fuori (*e-ducere*, educare) quanto esiste già virtualmente in noi. Esplicitare le possibilità latenti è, nell'etica classica, un dovere, giacché perfetto è solo chi riesce a portare a compimento le sue potenzialità: una vita umana che non le dispiegasse sarebbe più una zoografia che una biografia.

Se la personalità fosse, invece e più verosimilmente, il risultato di una costruzione (e non di un lavoro di scavo per portare alla superficie presunti tesori nascosti), perché non impormi allora il compito di diventare qualcosa di inedito, di nuovo, ciò che a partire solo dal me stesso del passato non potrei mai essere e di meritarmi

così quella novità che ognuno dovrebbe rappresentare?

Non si tratta di contrapporre, alla maniera di Ernst Bloch, la “festa dei possibili” alla determinatezza del reale, quanto di configurare ogni tappa della crescita individuale come un provvisorio e instabile equilibrio dei possibili. Rovesciando mentalmente l’idea secondo cui prima si dà il “reale”, da cui poi spuntano i possibili come suoi scarti depotenziati, sembra, in questo caso, euristicamente più fruttuosa l’ipotesi di partire dai possibili per farli poi passare attraverso la prova della loro compatibilità. Così facendo, il reale appare come un insieme di possibili simultanei (qualcosa di analogo ai “compossibili” leibniziani), che, sottoposti a incessanti mutamenti, variano nel tempo le loro configurazioni. In tale ricombinazione senza fine dei possibili stessi (ossia degli stati successivi del “reale”), l’individuo diventa “un condensato di singolarità compossibili, vale a dire convergenti”.²⁹

Questo conglomerato di possibilità compatibili ci ricorda l’esigenza di non accatastare in maniera incoerente, inconsapevole e non esaminata lo sterminato ammontare di idee, convinzioni e fedi che raccogliamo nel corso degli anni. Difficile riuscirci a pieno, perché poche sono le cose che sappiamo con sufficiente certezza, mentre molte sono quelle che crediamo di sapere e che sono invece nebulose, false e di ennesima mano. Ne era convinto già Empedocle: “Gli uomini dal breve destino scrutano solo una piccola parte della vita, / con le loro esistenze, e innalzandosi come fumo dileguano, / molto affidati a quel poco che ciascuno incontra a caso, / mentre vagano per ogni dove [...]. / In tal modo la realtà non è vista, né udita dagli uomini, non è colta dalla mente”.³⁰

Nel tentativo di diventare quel che è o di costruire se stesso, ognuno cerca la pienezza e il significato della propria esistenza anche in un altrove insituabile: nel mondo dei desideri e della fantasia.

Quest'ultima – facoltà che tutti possediamo sin dall'infanzia, che sperimentiamo non solo nella sua spontaneità durante i sogni e le *rêveries*, ma che esercitiamo quotidianamente nel formulare congetture – gode di una fama ambigua. Da un lato, è connessa all'idea di arbitrio, di passatempo inconcludente, di alibi e di velleitaria fuga dal mondo; dall'altro, svolge una funzione di vitale importanza nel trascendere la realtà così com'è, nel prefigurare il corso delle azioni, nello sbloccare situazioni penose o di stallo, nel promuovere la creatività. Si potrebbe ripetere, con Chesterton, che “la letteratura è un lusso, la finzione è una necessità”.

Fantastichiamo spesso su come avrebbe potuto essere o potrebbe essere la nostra vita e ci occupiamo troppo poco di come è. Abbandoniamo il presente e, con l'immaginazione, ci proiettiamo più volentieri verso ciò che non è più o che non è ancora: “Ciascuno esamini i propri pensieri: li troverà sempre occupati del passato e dell'avvenire. Non pensiamo quasi mai al presente; o, se ci pensiamo, è solo per prenderne lume al fine di predisporre l'avvenire. Il presente non è mai il nostro fine; il passato e il presente sono i nostri mezzi; solo l'avvenire è il nostro fine. Così, non viviamo mai, ma speriamo di vivere e, preparandoci sempre ad essere felici, è inevitabile che non siamo mai tali”.³¹

Un genere di fantasticare ozioso, ma molto umano e diffuso, è costituito dal voler correggere retroattivamente gli eventi. Tale abitudine, per lo più, deprime e immalinconisce, così come infiacchisce il chiedersi spesso cosa sarebbe accaduto se ci fossimo trovati in situazioni diverse da quelle effettivamente sperimentate, se avessimo agito in maniera differente o conosciuto altre persone rispetto a quelle realmente incontrate. Nell'accarezzare queste ipotesi, compiamo l'errore di ignorare che siamo quel che siamo proprio perché, capitati in quelle circostanze, abbiamo agito proprio in quel modo e abbiamo conosciuto quei determinati individui. Il porsi simili domande, osserva Benedetto Croce, è un “giocherello che usiamo fare dentro noi stessi, nei momenti di ozio o di pigrizia, fantasticando intorno all'andamento che avrebbe preso la nostra vita” qualora non ci fossimo imbattuti in particolari esseri umani o “non avessimo commesso lo sbaglio che abbiamo commesso; nel che con molta disinvoltura trattiamo noi stessi come l'elemento costante e necessario, e non pensiamo a cangiare mentalmente anche quel noi

stessi, che è quel che è in quel momento, con le sue esperienze, i suoi rimpianti e le sue fantasticherie, appunto per aver incontrato allora quella data persona e commesso quello sbaglio: sennonché, reintegrando la realtà del fatto, il giocherello s'interromperebbe senz'altro e svanirebbe. Contro la fallace credenza che sopr'esso sorge, fu foggiato il proverbio popolare che del senno di poi son piene le fosse".³²

Croce si inserisce nella lunga tradizione che condanna il fantasticare come un trastullarsi inoperoso, che snerva e paralizza la volontà, o come un compiaciuto ed egoistico vagare della mente in progetti che si fanno irrealizzabili. Nel cristianesimo, in special modo, il fantasticare era sospetto e temuto, giacché poteva indurre al peccato, smuovere i fangosi bassifondi dell'anima, far indugiare la mente in immagini lascive, fomentare desideri perversi, pensieri ambiziosi, invidie e gelosie che corrodono l'anima e assecondano le mire del demonio.³³ Eppure, per sapere quel che vorremmo essere, per vivere esperienze vicarie, per conoscere noi stessi (i nostri pensieri, desideri e azioni, se non altro in maniera comparativa) dobbiamo inevitabilmente immaginare altre esistenze. Con l'avvertenza, però, di riservarci una zona franca e privata nel "retrobottega" dell'io.³⁴

Era già accaduto prima in misura minore, ma è solo da poco più di tre secoli che si è cominciato a rivalutare con forza il ruolo dell'immaginazione e della fantasia. Ricordo solo due esempi illustri: *The Pleasures of Imagination* di Joseph Addison, del 1712, e *Les Rêveries du promeneur solitaire* di Jean-Jacques Rousseau (del 1776-1778, ma pubblicate postume nel 1782), tralasciando di parlare di Hume, di Burke o di Kant e, sul piano letterario, dei poeti e degli scrittori del romanticismo tedesco o inglese.

Da allora non è raro trovare l'apologia. Il fondamento della nostra gioia, dice, ad esempio, Robert Louis Stevenson, ha pochi rapporti con le cose e gli eventi esterni: "Non si rende giustizia alla versatilità e alla chiusa fanciullezza della fantasia umana. Dall'esterno la sua vita può sembrare nient'altro che un rozzo cumulo di fango; può darsi però che al suo interno vi sia una stanza dorata in cui egli [il "non eccelso" poeta che abita in ognuno di noi] vive giulivo [...]. La vera vita dell'uomo, per la quale egli accetta di vivere, ha luogo, tutto sommato, nel campo dell'immaginazione. L'uomo di chiesa, nelle sue ore libere, si mette a vincere battaglie, il contadino a guidare navi, il banchiere a mietere trionfi artistici; tutti hanno una seconda vita, svolgono un lavoro diverso da quello prescelto [...] perché nessun uomo vive nella verità eterna, fra sali e acidi, ma nella calda, fantasmagorica camera del suo cervello, con le finestre dipinte e le pareti istoriate".³⁵

Croce si situa in una posizione intermedia, in senso aristotelico, tra

la velleità di chi vorrebbe tornare indietro nel tempo per cambiare gli eventi e la pigra o rassegnata accettazione di ciò che è stato. Quest'ultima attitudine è ben diversa dall'*amor fati*, da intendersi sia nel senso tradizionale di Epitteto, quando dice "non devi cercare che gli avvenimenti vadano come vuoi, ma volere gli avvenimenti come avvengono: e vivrai sereno",³⁶ sia nella riformulazione di Nietzsche, che traduce l'espressione *amor fati* in *ego fatume* in "così volli che fosse".³⁷ In questo modo non si annulla la libertà dell'individuo e non si umilia la sua dignità e autostima. Ciascuno, infatti, è considerato un agente in proprio (e non una semplice succursale della necessità) capace di utilizzare i condizionamenti servendosi, all'occorrenza, per raggiungere i suoi scopi. Al di fuori del pensiero nietzschiano, altri filosofi – da Agostino a Ricoeur – sanno che non si può certo cambiare l'accaduto, ma se ne può mutare il senso, dando o ricevendo il perdono per non restare definitivamente schiacciati sotto il peso di una colpa commessa o il risentimento per un torto subito e per poter così ricominciare una nuova vita.³⁸

Poiché tornare indietro nel tempo e correggere l'accaduto è impossibile, la nostalgia e il rimpianto per un passato irrimediabilmente perduto devono far spazio al sentire, al pensare e all'operare nel presente e nella prospettiva del futuro. Ciò che degli uomini resta (se resta) nel tempo sono le opere, materiali da costruzione di una storia collettiva che si innalza sopra di loro, ma di cui essi sono in parte anche gli attori: "Ogni nostro atto, appena compiuto, si stacca da noi e vive vita immortale, e noi stessi (i quali realmente non siamo altro che il processo dei nostri atti) siamo immortali, perché aver vissuto è vivere sempre".³⁹

In questo unico mondo, sebbene sfregiato dalla sofferenza e dal male, troviamo gli oggetti di ogni nostro desiderio, passione, interesse. Di mondi, in realtà, non ne vorremmo un altro, proclamato migliore: quello promesso dalle religioni. Siamo indissolubilmente legati alla "terrestrità", all'immanenza. Dobbiamo rischiare di vivere e imparare a includere nel bilancio dell'esistenza sia gli eventi positivi che quelli negativi: "Mette conto di vivere, quando si è costretti a tastarsi a ogni istante il polso e a circondarsi di pannicelli caldi e a evitare ogni soffio d'aria per paura dei malanni? Mette conto di amare, pensando e provvedendo sempre all'igiene dell'amore, graduandone le dosi, moderandole, provando a volta a volta di astenersene per esercizio di astinenza, timorosi di troppo forti scosse e di lacerazioni nel futuro?".⁴⁰

Di ogni bambino, se vive abbastanza a lungo, si sa che nella sua *navigatio vitae* sarà esposto a ignote peripezie lungo rotte non tracciate. Tra la partenza e l'arrivo del viaggio della vita si interpongono simbolicamente tempeste, scogli, secche, bonacce, procellosi capi da doppiare, possibili naufragi. Bisogna saper affrontare i pericoli e abituarsi alla navigazione, perché, direbbe Pascal, ormai *vous êtes embarqués!* Infatti, “noi voghiamo in un vasto mare, sospinti da un estremo all'altro, sempre incerti e fluttuanti. Ogni termine al quale pensiamo di ormeggiarci e di fissarci vacilla e ci lascia; e se lo seguiamo, ci si sottrae, scorre via e fugge in un'eterna fuga. Nulla si ferma per noi. È questo lo stato che ci è più naturale e che, tuttavia, è più contrario alle nostre inclinazioni. Noi bruciamo dal desiderio di trovare un assetto stabile e un'ultima base sicura per edificarci una torre che s'innalzi all'infinito; ma ogni nostro fondamento scricchiola, e la terra si apre sino agli abissi”.⁴¹

Per gli uomini, emigranti nel tempo, l'insicurezza e le minacce di questa traversata sono sempre esistite, ma la percezione e la consapevolezza dei pericoli sono oggi enormemente acuite. In un mondo sempre più globalizzato (le cui parti sono maggiormente interconnesse, ma la cui comprensione è diventata più opaca), malgrado l'avanzamento delle scienze e delle tecniche di previsione, i rischi non sono sufficientemente calcolabili: si vive in un tempo accelerato, attraversato da flussi di eventi che hanno acquistato una loro relativa autonomia e da miriadi di interazioni tra agenti umani (e non più in un tempo relativamente lento e sostanzialmente continuo quale era quello premoderno, interrotto certo da guerre, carestie e pestilenze, ma in grado poi di riprendere il suo ritmo calmo e in molti casi relativamente prevedibile).⁴²

Nei paesi occidentali, rispetto agli ultimi decenni, la percezione dell'insicurezza è giunta a un punto tale che studiosi seri sostengono che, da quando l'umanità è divenuta capace di auto-sopprimersi o con le armi di distruzione di massa o alterando le condizioni necessarie alla sua sopravvivenza – clima, riproducibilità delle risorse, inquinamento dell'aria, delle acque e del suolo – bisogna lucidamente prepararsi ad affrontare i disastri già avvenuti grazie a una teoria definita “catastrofismo illuminato”.⁴³ Questa grave situazione getta individui, comunità e popoli in preda di paure in parte diverse, ma certamente non peggiori di quelle che hanno attanagliato gli animi in tutta la storia passata e, parlando di epoche più vicine a noi, nella prima metà del Novecento.

Per fortuna, nella *navigatio vitae* non siamo soli in mare aperto. Ci

sorreggono istituzioni, tradizioni, idee, affetti che mutano, ma che conservano, per la maggior parte degli individui, elementi costanti: il sostegno della famiglia, degli amici, dello Stato, l'esperienza e la saggezza di culture distillate attraverso generazioni, la speranza laica o religiosa nell'affrontare il futuro, il coraggio nel sostenere il peso delle scelte e la capacità di sopportare le sconfitte e di ricominciare da capo.

II. Ascese, cadute, resurrezioni

L'ultimo elefante

Si è sempre posti dinanzi al dilemma di accettare noi stessi come siamo o di cambiarci radicalmente, alla ricerca di un io migliore e più alto e di un confronto più serrato e incisivo con la realtà. Ogni passo in questa direzione esige la disponibilità a giudicarci, a valutarci nella giusta misura secondo il criterio aristotelico della magnanimità, virtù che esclude sia la sopravvalutazione di se stessi (la superbia), sia la scarsa considerazione dei propri meriti (nell'etica greca l'umiltà è, infatti, un vizio). Come dice Montaigne, in termini più crudi, non bisogna né esaltarsi, né rimpicciolirsi, ma conoscersi: “È una perfezione assoluta, quasi divina, saper godere lealmente del proprio essere. Noi cerchiamo altre condizioni perché non comprendiamo l'uso delle nostre, e usciamo fuori di noi perché non sappiamo che cosa c'è dentro. Così abbiamo un bel montare sui trampoli, perché anche sui trampoli bisogna camminare con le nostre gambe. E sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro culo”.¹

Se conoscere se stessi vuol dire accettarsi nella ricchezza delle proprie potenzialità, questo, a sua volta, significa ritagliarsi il proprio specifico ruolo. Oscillando tra processi complementari di socializzazione e di personalizzazione, ciascuno ha l'opportunità – non sempre colta, non sempre felice – di “realizzarsi”, rinegoziando la propria identità. Nel tessere i rapporti con gli altri, ognuno percorre, infatti, fasi successive di costruzione del proprio io, assorbe e rielabora modelli, mettendone alla prova la consistenza, aprendosi o chiudendosi a possibili metamorfosi, alternando vittorie e sconfitte.

Quando Hegel commenta il “conosci te stesso” delfico e socratico e lo chiama il “comandamento assoluto”, “la conoscenza più concreta e, pertanto, la più alta e la più difficile”, non si riferisce “alle inclinazioni e alle debolezze *particolari* dell'individuo, ma ai tratti comuni all'essere umano in quanto tale che ognuno possiede”.² Pur volendo eliminare da questo precetto gli elementi idiosincratici, non intende “escludere gli aspetti singolari dei sé umani”.³

Per comprendere meglio, in maniera succinta e limitatamente a questo caso, il rapporto tra l'individuale e l'universale è illuminante

prendere, quali pietre di paragone, per un verso, lo stesso Hegel (e, in maniera radicalmente diversa, Schopenhauer) e, per l'altro, Kierkegaard (e anche qui, in maniera radicalmente diversa, Stirner). Di Hegel appaiono emblematiche le parole dette a una signora che, durante la cena, lo guardava fisso come se fosse "un tenore": "Quel che vi è di personale nei miei libri è falso".⁴ Sembrerebbe una dichiarazione di modestia, anche se – a ben vedere – contiene qualcosa di protervo, in quanto attribuisce a se stesso quella prerogativa cui accenna a proposito dei filosofi in generale: che sono funzionari dello Spirito che "leggono o scrivono questi ordini di gabinetto direttamente nell'originale, sono stipendiati per collaborare a scriverli".⁵ Ne consegue che, diversamente dagli altri uomini, i filosofi godono del privilegio di un accesso impersonale e diretto alla verità. Ancora più impietosa e decisa è la negazione che Schopenhauer compie dell'io e della coscienza individuale, quando sostiene che ciascuno di noi esprime pensieri anonimi, che non gli appartengono e che sono dettati da un'impersonale "volontà di vivere". Su un piano diametralmente opposto si situa evidentemente la posizione ipersoggettiva di Kierkegaard o di Stirner, in base alla quale ciascuno, in quanto "questo singolo" o l'Unico, non può in nessun caso fondersi o confondersi con l'universale o con il collettivo.

In contrasto con queste due posizioni, ritengo che ciascuno dovrebbe collocarsi tra l'appartenenza a una comunità storica e l'inevitabile ottica soggettiva che gli è propria (essendo egli necessariamente al centro di un orizzonte che si sposta con lui e al quale non può sottrarsi, così come non può uscire dalla propria pelle, giacché, come ha scritto Husserl nel luglio del 1933, riprendendo un'immagine della cosmologia indiana, ciascuno è "l'ultimo 'elefante' che porta il mondo").⁶ Noi non siamo però quel che rimane dopo che si sono defalcati tutti i nostri rapporti con gli altri e con il mondo, non siamo un'essenza pura e auto-referenziale, un'anima isolata e separata dal resto: siamo un tutto, un nodo di relazioni che comprende anche i nostri rapporti con gli altri, i nostri desideri e le nostre fantasie. Siamo in parte un composto instabile e mutevole, ma siamo anche, per altro verso, dotati di elementi di maggiore costanza e stabilità che possiamo esercitarci a consolidare.

Conoscere se stessi per uscire dal proprio io limitato vuol dire sciogliere – per esaminarlo e poi ricomporlo – il nodo di relazioni a partire dal quale ci siamo costruiti. Significa ricordarsi degli altri che sono in noi e che siamo noi. L'esame di quel che siamo diventati rivela la nostra natura plurale e ci permette di riconoscere il fatto che la nostra vita è essenzialmente solidale con quella degli altri, partecipa e riceve significato, reattivamente, anche dalle loro esigenze, speranze, paure, inadeguatezze o malvagità. Tale constatazione aiuta a non

essere ospiti ingrati ed egoisti della nostra stessa vita.

Sbuccia dallo specchio la tua immagine

Una splendida poesia del Premio Nobel caraibico Derek Walcott, *Love after love (Amore dopo amore)*, mostra come, oltre la superficie dello specchio in cui ci guardiamo, vi sono innumerevoli altri io, frutto degli amori dopo gli amori che ci hanno costituito, che si sono condensati in un io che a lungo abbiamo ignorato:

*Tempo verrà
in cui, con esultanza,
saluterai te stesso arrivato
alla tua porta, nel tuo proprio specchio,
e ognuno sorriderà al benvenuto dell'altro,*

*e dirà: Siedi qui. Mangia.
Amerai di nuovo lo straniero che era il tuo io.
Offri vino. Offri pane. Rendi il cuore
a se stesso, allo straniero che ti ha amato*

*per tutta la tua vita, che hai ignorato
per un altro e che ti sa a memoria.
Dallo scaffale tira giù le lettere d'amore,
le fotografie, le note disperate,
sbuccia via dallo specchio la tua immagine.
Siediti. È festa: la tua vita è in tavola.⁷*

Il nucleo centrale di questa poesia dice che siamo stranieri e ignoti a noi stessi, ma che esiste la possibilità di rincontrarci, di poter accogliere quella parte di noi che ci è stata a lungo indifferente ed estranea, ma che pure continua ad accompagnarci come un'ombra. La speranza che la poesia di Walcott trasmette è quella di una rivelazione improvvisa: vedremo finalmente noi stessi se riusciremo a “sbucciare” (*peel*) dallo specchio l'immagine piatta del nostro io superficiale, rattrappito nella sua inerzia, e a sostituirla con quella di maggior spessore che abbiamo trascurato.

Solo così potremo riconoscere non solo il lato nascosto di noi stessi, ma anche quello di quanti ci hanno formato e potranno ulteriormente plasmarci. Ci scopriremo, infatti, simili a una corda che intreccia i fili di molte altre vite, sia reali (quelle delle persone che abbiamo conosciuto direttamente, come i genitori, gli insegnanti, gli amici o quelle che abbiamo studiato nei libri di storia), sia immaginarie (quelle dei personaggi che abbiamo letto nei romanzi, visto al cinema o in televisione o che ci siamo inventati). Una volta “sbucciata” dallo specchio la nostra immagine esteriore, l'io nascosto si converte nel luogo d'accoglienza dell'estraneità di tutti gli altri io, reali e immaginari, che fanno tacitamente parte di noi.

Il modo per poter festeggiare l'incontro con lo straniero che abita in

noi è quello di sederci al banchetto della vita e di alzarci, se non sazi, riconoscenti, perché l'appuntamento con il nostro io più articolato e profondo comporta l'acquisizione della più chiara consapevolezza che siamo anelli di una lunghissima catena di morti, i nostri innumerevoli antenati, e compartecipi dei vivi nel prolungare la nostra storia nel futuro.

Alla fine ci accorgeremo che la risposta alla domanda su come tenere insieme l'universale e l'individuale, gli altri e l'io, è in fondo, dentro di noi, la conosceamo già. Potremmo ripetere le parole che Tolstoj, con altre intenzioni, attribuisce a Levin nella parte finale dell'*Anna Karenina*: "Io non ho scoperto nulla. Ho soltanto imparato a conoscere quel che sapevo".⁸

Una voce interiore (*daimon*, coscienza, imperativo categorico, Super-io, desiderio di mutamento suscitato da rimproveri o incitamenti a se stessi, da valutazioni negative o positive da parte di altri o dalla presenza di “ospiti stranieri”, pensieri che si inseriscono involontariamente in noi)⁹ ci ingiunge talvolta di non accontentarci di quello che siamo, dell’io superficiale, e ci sprona a imprimere una svolta alla nostra vita. Questo pressante invito si manifesta agli uomini da tempo immemorabile, ma, con la ripresa di un tema già caro agli stoici, oggi lo si ascolta ripetere nuovamente nel reiterato rinvio alla pratica degli esercizi spirituali.¹⁰

Il ricorso a questi esercizi (in senso laico, come accadeva prima che Ignazio di Loyola ne mutasse il segno) presuppone implicitamente l’abbandono della speranza che l’attuale situazione politica conservi la forza di cambiarci in meglio. Di conseguenza, il peso di tale compito ricade sull’individuo, cui viene attribuito il bisogno di elevarsi al di sopra del torpore personale, della banalità o dell’appiattimento spirituale.

I singoli sono sfidati a migliorare costantemente se stessi, a conseguire, a un livello di superiore raffinatezza, quella che nel mondo anglosassone si chiama popolarmente – spesso a scopi commerciali di promozione di alcuni prodotti dietetici o cosmetici – una *enhanced life*, una vita aumentata. Nel procurarsi una “biografia aperta”, essi devono apprendere a utilizzare in maniera flessibile e creativa l’ormai crescente tempo della vita loro concesso, facendo penetrare idee e valori universali nel corso della loro irripetibile esistenza.¹¹ Non resta all’individuo che ricorrere alla “cura di sé”, perfezionandosi, dandosi uno stile, facendo di se stesso un’opera d’arte, diventando soggetto e oggetto di una estetica dell’etica alla maniera di Seneca, di Musonio Rufo o di Marco Aurelio, filosofi che erano anche “scultori di uomini”.¹²

Con altri strumenti concettuali e con accenti blochiani, Peter Sloterdijk è, in ordine di tempo, l’ultimo esponente di questa tendenza: “Devi cambiare la tua vita! Questo è l’imperativo che supera l’alternativa tra ipotetico e categorico, l’imperativo assoluto, il comando metanoico per eccellenza. Esso fornisce la parola chiave per la rivoluzione, declinata alla seconda persona singolare. Esso definisce la vita come un dislivello tra le sue forme più elevate e quelle più basse. Io vivo, ma qualcosa mi dice con autorità inconfutabile: non vivi ancora correttamente. L’autorità luminosa della forma gode del privilegio di rivolgersi a me con un ‘tu devi’: è l’autorità di una vita diversa da questa vita. Questa autorità coglie in me una sottile

insufficienza, che è più antica e più libera della colpa. Si tratta del mio più intimo non-ancora. Nel mio istante più cosciente vengo colto dalla protesta assoluta contro il mio *status quo*. Cambiare me stesso è ciò di cui ho bisogno. Se tu dunque cambi veramente la tua vita, non faresti che dar retta alla tua migliore volontà, non appena capisci che una tensione verticale, a te favorevole, sta scardinando la tua vita”.¹³

Vi è stato un radicale mutamento nelle prospettive di Sloterdijk. Nel 1999 egli aveva provocato scandalo per aver sostenuto la necessità di programmare gli uomini in base a tecniche “zoopolitiche” di modificazione del patrimonio genetico e di selezione prenatale. Piuttosto che lasciare al caso la nascita degli esseri umani o affidarsi esclusivamente a mezzi culturali per addomesticarne il lato bestiale e la tendenza all'imbarbarimento, riteneva che, per migliorarli, bisognasse invece cogliere le opportunità eugenetiche offerte dalle biotecnologie.¹⁴ Secondo il Nietzsche dello *Zarathustra*, che Sloterdijk segue, l'umanesimo cristiano e quello che scaturisce dalle ideologie democratiche o socialiste dell'eguaglianza hanno finito per “rimpicciolire” l'uomo, indebolendone lo slancio verso il potenziamento delle proprie facoltà. Si è così acuito il conflitto, da sempre latente, tra la tendenza ad addomesticare la brutalità della specie e dei singoli mediante lo stemperamento e il raffreddamento degli impulsi e quella, antagonistica, che mira a incrementare le loro potenzialità.

Dieci anni dopo, in *Devi cambiare la tua vita*, Sloterdijk – abbandonata la prospettiva di creare quelli che si potrebbero malignamente chiamare uomini di allevamento – mette invece in rilievo la tensione verso l'alto presente in ogni individuo, il desiderio di darsi forma. Alla maniera degli atleti o degli acrobati, artisti della “naturale contronaturalità”, è ora per lui possibile modificarsi attraverso esercizi spirituali, la cui ripetizione rende progressivamente facile quello che sembrava difficile o, addirittura, impossibile.

L'antropotecnica diventa l'insieme di quelle pratiche (sviluppate tanto sul piano della realtà, quanto su quello dell'immaginazione) elaborate per proteggersi dai pericoli sempre incombenti e dalla intermittente paura della morte. È la somma delle “condotte mentali e fisiche basate sull'esercizio, con le quali gli esseri umani delle culture più svariate hanno tentato di ottimizzare il loro status immunitario sia cosmico sia sociale, dinnanzi a vaghi rischi per la propria vita e a profonde certezze di morire”.¹⁵

Abbiamo finito, secondo Sloterdijk, per dimenticare questa tensione “antigravitazionale” verso un sé migliore (già presente, peraltro, nella ricerca del sublime dello Pseudo-Longino¹⁶) e siamo diventati preda della passività e della rassegnazione. L'attuale modello di società capitalistica occidentale ha, infatti, condannato l'ascesi, intesa come

esercizio di miglioramento di sé, tendenza a una “verticalità senza Dio”, e, in particolare, l’“ascesi intramondana” (nel senso di Max Weber, dell’andare oltre se stessi pur rimanendo nell’immanenza): “Ci vengono garantiti tutti i diritti umani, escluso il diritto di espatriare dalla concretezza. Per questo, con il passare del tempo, spariscono le enclave meditative e si sciolgono le convivenze di chi professa l’estraneità al mondo. Si spopolano i deserti salvifici, si svuotano i conventi, i vacanzieri subentrano ai monaci, le ferie sostituiscono la fuga dal mondo. I mondi intermedi del relax conferiscono senso empirico al cielo e al nirvana”.¹⁷ L’abbandono del mondo o il piacere ekstatico di uscire fuori di sé e di perdere la propria individualità vengono sostituiti dalla droga, dall’alcol, dall’orgasmo, elementi che, nel loro insistito perseguimento, nascondono l’istinto di morte.¹⁸ Malgrado l’esistenza di una ristretta classe di individui ancora capaci di elevarsi sopra se stessi mediante l’uso appropriato dell’ascesi, la maggioranza degli uomini non capisce più la “santità” degli antichi ritiri. Restano i “deserti tascabili” (dove si possono provocare, miniaturizzate, fughe temporanee dal mondo, come quando ci si immerge nella lettura di un libro). Si tratta però di scorciatoie rispetto alla radicale esigenza di trascendersi e di cambiare la propria vita, puntando all’eternità, senza però riuscire, aggiungo, a coglierla nell’istante, a concepirla classicamente come *plenitudo vitae*.¹⁹

Cambiare, innalzarsi al di sopra di sé è un'impresa rischiosa. Non sempre ci si riesce e, anche quando si raggiunge l'altezza desiderata, c'è il pericolo di precipitare. Succede che – oltre a un tasso di freudiana “normale infelicità” – sorgano patologiche “forme di esistenza mancata”, specie quando si cade nell’“esaltazione fissata”. Lo sforzo di forgiare se stessi secondo ideali e modelli è allora esposto al fallimento e la vita degli individui prende una china catastrofica, rotolando verso la follia: “L'esistenza umana, che non solo si progetta in una dimensione orizzontale, nel senso dell'ampiezza, ma che procede, *sale* verso l'alto, è sempre minacciata dalla possibilità di *smarrirsi* in questa ascesa, di perdersi in forme di *esaltazione fissata* [*Verstiegenheit*] [...]. Da un punto di vista antropologico, dobbiamo sempre distinguere tra il *lasciarsi trasportare* dai desideri, dalle idee, dagli ideali, e il faticoso e lento *salire* lungo i ‘pioli della scala’, lungo la quale questi desideri, queste idee, questi ideali di vita, artistici, filosofici, scientifici si differenziano e vengono tradotti in parole e in azione”.²⁰

Si infrangono contro la realtà tutti i tentativi di realizzare ideali che non collimano con le capacità del soggetto: “Sia che si tratti di un’idea’ esaltata o di un’ideologia (le ‘ideologie’ sono in genere forme di esaltazione fissata), di un ideale o di un sentimento ‘esaltati’, di un desiderio o di un progetto, di un mero ‘capriccio’ o di un’azione esaltata, l’espressione ‘esaltazione fissata’ significa sempre che l’esistenza si è ‘smarrita’, si è perduta in una determinata ‘esperienza’, che, per usare un’immagine di Hofmannsthal, non è più in grado di ‘levare le tende’, di progettarsi in un altro futuro [...]. Infatti l’esaltazione fissata comporta che l’esistenza salga *troppo in alto*, più di quanto sia consentito alla sua ampiezza, più di quanto le consenta il suo orizzonte di esperienza e di comprensione”.²¹

Un esempio letterario di esaltazione fissata è quello del don Chisciotte di Cervantes, che, attraverso l’ossessiva lettura di libri di cavalleria, diventa egli stesso cavaliere errante e va in cerca di gloria, facendo coincidere nella sua mente la finzione con la realtà, la vita sognata con la vita effettiva, il proprio tempo, caratterizzato dalle armi da fuoco che uccidono casualmente anche i valorosi, con il passato dei duelli all’arma bianca decisi dal coraggio individuale. Dopo tante avventure, in punto di morte, don Chisciotte si ricrede, rinuncia ai sogni di gloria e raccomanda la propria anima a Dio.

Vale la pena ricordare come Cervantes descrive la genesi della sua follia. All’inizio, egli “si infrascò tanto nella lettura che, leggendo, passava le notti di chiaro in chiaro e i giorni di buio in buio; e così,

per il poco dormire e il molto leggere, gli si inaridì il cervello in modo tale che finì per perdere il senno. La fantasia gli si riempì di tutto quanto leggeva nei libri, così di incantesimi come di contese, battaglie, sfide, ferite, galanterie, amori, tempeste e stramberie impossibili; e gli si ficcò tanto nell'immaginazione il convincimento che tutto l'apparato di quelle sognate invenzioni che andava leggendo rispondesse a verità, che per lui non esisteva al mondo storia più certa [...]. Alla fine, perduto ormai completamente il senno, finì per incontrarsi con il più strano pensiero che ebbe mai formulato un pazzo al mondo e fu che gli parve giusto e necessario, tanto per accrescere la fama del proprio onore quanto per il servizio dovuto alla propria repubblica, farsi cavaliere errante e andarsene in giro per il mondo con armi e cavallo in cerca di avventure e a cimentarsi in tutte le prove in cui aveva letto che si cimentavano i cavalieri erranti, disfacendo ogni classe di sopruso ed esponendosi a rischi e pericoli donde, portandoli a buon fine, trarre eterno nome e fama".²² Per inciso, in una delle *Novelle esemplari*, *El Licenciado Vidriera*, che sembra aver ispirato Cartesio, Cervantes aveva descritto un'altra forma di disturbo mentale che faceva credere al protagonista di essere fatto di vetro, inducendolo a implorare chiunque gli si avvicinasse di stargli lontano per evitare d'infrangerlo.²³

Nell'ultimo capitolo del romanzo, una volta ravvedutosi, don Chisciotte muore: "Siccome le cose umane non sono eterne, ma soggette a un costante declinare, da un principio a un fine, specialmente la vita degli uomini, e siccome quella di don Chisciotte non aveva ricevuto dal cielo privilegio alcuno che le consentisse di frenare il proprio corso, giunse al proprio fine e compimento quando meno se l'aspettava". Con queste parole di ravvedimento (che servono a Cervantes anche per allontanare i precedenti sospetti dell'Inquisizione nei suoi confronti), egli si congeda dal mondo: "Il mio giudizio, ormai, è libero e chiaro, senza le ombre caliginose dell'ignoranza in cui me l'avevano avvolto le mie continue, amare letture dei detestabili libri di cavalleria! L'unica cosa che mi duole è che questo disinganno sia arrivato così tardi da non lasciarmi il tempo di farne ammenda con la lettura di altri libri che possano rischiararmi l'anima!".²⁴ Come segno manifesto della sua conversione, sul letto di morte decide perfino di cambiare nome: non vuole essere più don Chisciotte della Mancia, ma Alonso Quijano il Buono. Le illusioni di gloria terrena svaniscono e vengono sacrificate alla speranza di godere le future gioie del paradiso.

Non bisogna sbrigativamente sostenere che, nel diventare don Quijano, don Chisciotte abbia completamente cancellato le ragioni profonde della sua precedente esistenza. Vi è, in fondo, un tratto nobile, quasi erasmiano, nella sua follia, nella sua volontà di

realizzare gli ideali di giustizia, bellezza e gloria, ridicoli davanti a un mondo meschino e rassegnato. Di fronte alla mediocrità della vita quotidiana, alle ristrettezze economiche e a un'esistenza priva di eventi in un povero villaggio della Mancia, egli cerca una più ricca e nobile versione di se stesso. Per questo, dicono alcuni interpreti, ma da un altro punto di vista, egli "si ritira – o, piuttosto, avanza – nel mondo della fantasia in cui lo aspettano tutte le emozioni e le ricompense immaginate in favolosi racconti: l'amore esaltato, la fama eterna, la promessa di un'avventura senza fine che rende migliori".²⁵

Sul piano letterario, la storia di don Chisciotte è stata invece generalmente utilizzata per mostrare come sia necessario abbassare le pretese di modificare la realtà.²⁶ Il contrasto tra l'esaltato desiderio di gloria donchisciottesco e quello di modesto quieto vivere in Sancho viene efficacemente presentato da Daudet attraverso la figura di Tartarino di Tarascona, che sentiva in sé "due anime", quella di don Chisciotte e quella di Sancho, la prima che gli diceva "Copriti di gloria!", la seconda "Copriti di flanella!".²⁷ Tra il Cavaliere dalla triste figura e Sancho vi è, al contrario, un implicito rapporto di complementarità antagonistica: il primo si pone troppo al di sopra, il secondo troppo al di sotto della realtà effettuale. Senza teorizzarla, perché, direbbe Proust, le teorie nel romanzo sono come il cartellino del prezzo attaccato a un regalo, Cervantes suggerisce indirettamente una strada intermedia, che invita a sintonizzarsi con la realtà, senza arrendersi a essa.

Redenzioni

Per gli individui, i progetti di realizzazione di sé possono situarsi lungo una scala di crescente riuscita. Vi sono coloro – come ha mostrato Amartya Sen per l’India – che non desiderano nulla, perché sono da sempre rassegnati alla loro condizione di povertà e di insignificanza sociale e, di conseguenza, non aspettano alcun cambiamento in positivo del loro destino²⁸; coloro che sono caduti talmente in basso da non sperare di poter mai risalire; coloro che rinunciano a se stessi e alle proprie ambizioni fino al punto di perdersi nel fantasticare impotente attorno ad altre esistenze vissute in tempi e spazi differenti e coloro, infine, che trovano temporaneo conforto nell’abbandonarsi a estasi improvvise, a momenti in cui, quasi in *trance*, emigrano nelle vaste regioni della fantasia, di cui tracciano mentalmente la morfologia e le mappe: grazie a un estremo virtuosismo acquisito con l’esercizio, il mondo immaginato finisce così per apparire loro più vero di quello reale.²⁹

Nell’inseguire la propria realizzazione o la propria felicità gli individui possono mirare in alto, ma anche cadere in basso, perdersi, e non solo nel senso dell’esaltazione fissata descritta da Binswanger. Nel *De hominis dignitate* Giovanni Pico della Mirandola considera, per esempio, l’uomo un essere intermedio tra gli angeli e la bestia, un essere che può innalzarsi al di sopra di se stesso, trasumanare, oppure precipitare in basso, al livello dei bruti. Alla maniera di Platone, egli elabora un mito in cui Dio, avendo esaurito tutti i modelli di cui si era servito per creare gli altri animali, decise di dargli una natura indefinita. E così gli parlò: “Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avevi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine”.³⁰ Attraverso la sua intelligenza, la sua volontà e le sue opere l’uomo, ormai *faber fortunae suae*, può trascendere se stesso. Può essere aiutato a salire in alto grazie all’educazione, alla politica o all’ascesi oppure può degradarsi per mezzo della malvagità e della corruzione morale. Attualizzando il testo di Pico, si potrebbe dire che molti possono elevarsi al di sopra della loro condizione psichica e sociale o precipitare nei bassifondi dell’anima e della società.

Giunto in alto, l’uomo può cadere di nuovo, ma, toccato il fondo, può anche risorgere, redimersi, ripercorrere a ritroso il cammino della perdizione. Su questa possibilità si basa l’essenza della “Buona Novella”, del cristianesimo e di gran parte della nostra cultura etica e giuridica più recente. Il perdono, la redenzione, il pentimento, il

rialzarsi dopo ogni caduta, la vittoria sul dolore, il superamento degli ostacoli sono alla base dei grandi movimenti storici dell'Occidente e dei suoi stessi traguardi e miti: l'Umanesimo, il Rinascimento o, per noi italiani, il Risorgimento.

Il diritto penale moderno si basa proprio sull'idea di redimibilità del delinquente, sulla sua rieducabilità. Ancora per Beccaria, la detenzione, in alternativa alla pena di morte, è una forma di risarcimento di cui il colpevole è debitore alla società per rimediare al danno inflittole. Resta in lui, come più tardi in Bentham o in Romagnosi, una concezione punitiva della pena. Per giungere a un "diritto mite", a un ideale riabilitativo e rieducativo, il percorso – con tutti i dubbi che l'accompagnano – è ancora lungo. Attraversa, soprattutto, l'istituzione carceraria, mostrata non tanto come luogo di rieducazione, quanto, spesso, come un istituto di corruzione e degenerazione e, nel peggiore dei casi, come una disumana scuola di perfezionamento della delinquenza.

Al radicarsi del diritto mite nelle coscienze ha molto contribuito la letteratura della seconda metà dell'Ottocento, che ha avuto una vasta risonanza anche politica. Esemplari sono *I miserabili* di Victor Hugo e *Resurrezione* di Tolstoj. In quest'ultimo romanzo il principe Nechljudov seduce una giovane domestica sedicenne, Katjuša Maslova, da cui ha un figlio. Cacciata dal lavoro con infamia, la giovane, disperata, diventa una prostituta. Accusata ingiustamente di furto e di avvelenamento di un cliente, Nechljudov se la ritrova davanti, dopo molto tempo, nella sua veste di giurato in un processo. Nechljudov comincia a prendere coscienza dell'indegnità della sua condotta nell'aula del tribunale che la condanna: "Nel profondo dell'anima sentiva già tutta la crudeltà, l'infamia, la bassezza non solo di quella sua azione, ma di tutta la sua vita oziosa, dissoluta, crudele e soddisfatta, e la terribile cortina che per qualche prodigio gli aveva celato per tutto questo tempo, per tutti quei dodici anni, il suo delitto e tutta la sua vita successiva, cominciava a oscillare, e a tratti egli già intravedeva ciò che ci stava dietro". Egli non cerca solo la redenzione di Katjuša, ma anche la propria. Attanagliato da un crescente rimorso, decide di aiutarla in ogni modo, di sposarla (offerta che la ragazza rifiuta, per non costituire un alibi alla voglia di auto-assoluzione di Nechljudov) e di seguirla in Siberia, dove ha la possibilità di constatare l'orribile condizione cui sono ridotti i prigionieri e di contrapporvi nel suo cuore un trattamento ispirato al comandamento evangelico dell'amore.

In una riflessione che per la sua lucidità merita di essere riportata per esteso, Tolstoj condanna l'abitudine a inchiodare gli individui a uno solo dei loro molteplici aspetti: "Una delle superstizioni più frequenti e diffuse è che ogni uomo abbia solo certe qualità definite,

che ci sia l'uomo buono, cattivo, intelligente, stupido, energico, apatico eccetera. Ma gli uomini non sono così. Possiamo dire di un uomo che è più spesso buono che cattivo, più spesso intelligente che stupido, più spesso energico che apatico, e viceversa; ma non sarebbe la verità se dicessimo di un uomo che è buono e intelligente, e di un altro che è cattivo, o stupido. E invece è sempre così che distinguiamo le persone. Ed è sbagliato. Gli uomini sono come i fiumi: l'acqua è in tutti uguale e ovunque la stessa, ma ogni fiume è ora stretto, ora rapido, ora ampio, ora tranquillo, ora limpido, ora torbido, ora tiepido. Così anche gli uomini. Ogni uomo reca in sé, in germe, tutte le qualità umane, e talvolta ne manifesta alcune, talvolta altre, e spesso non è affatto simile a sé, pur restando sempre unico e sempre se stesso". Spesso, continua Tolstoj, sono le istituzioni a rendere gli uomini malvagi, maltrattandoli e umiliandoli gratuitamente, come accade ai prigionieri condotti in Siberia: "Governatori, direttori, brigadieri, guardie, credono che nel mondo ci siano situazioni in cui non si è tenuti a trattare umanamente il prossimo [...]. Le cose si possono trattare senza amore: si possono tagliare alberi, cuocere i mattoni, si può forgiare il ferro senza amore". Non c'è limite però alla spietatezza se si trattano gli uomini senza amore.

La crudeltà nei confronti dei prigionieri discende dall'alto: è lo Stato che le dà l'avvio compiendo una cernita arbitraria e assurda tra quanti vivono in libertà. Di norma, nelle istituzioni carcerarie finiscono, infatti, i più sprovveduti, i più emotivi o i più fisicamente esuberanti, non i ricchi o i nobili (viene a mente, per analogia, quel che diceva Solone: che "le leggi somigliano alle ragnatele che i forti sfondano e in cui i deboli restano impigliati"): "E costoro, nient'affatto più colpevoli e pericolosi per la società degli altri, venivano rinchiusi in carceri, stazioni di tappa, bagni penali, dove venivano tenuti per mesi e anni in ozio assoluto, senza preoccupazioni materiali e lontani dalla natura, dalla famiglia, dal lavoro, cioè al di fuori di tutte le condizioni di una vita umana naturale e morale. Questo in primo luogo. In secondo luogo in questi istituti erano sottoposti a ogni genere di umiliazioni inutili: catene, teste rasate, divisa infamante, venivano cioè privati di quello che per i deboli è lo stimolo principale a una vita onesta: l'opinione della gente, la vergogna, la coscienza della dignità umana. In terzo luogo, essendo esposti a un continuo pericolo di vita per le malattie contagiose endemiche nei luoghi di reclusione, lo sfinimento, le percosse (senza parlare dei casi eccezionali di insolazione, annegamento, incendio), essi si trovano costantemente in una situazione in cui il migliore, il più morale degli uomini per istinto di sopravvivenza commette e giustifica negli altri gli atti più atroci e crudeli. In quarto luogo erano forzatamente riuniti a depravati, assassini e malfattori eccezionalmente corrotti dalla vita (e in

particolare da quelle stesse istituzioni), che agivano come il lievito sulla pasta su tutti coloro che i mezzi impiegati non avevano ancora completamente corrotto”.

Con queste parole Tolstoj si scaglia contro le teorie del delinquente nato, rivelate dall'ereditarietà o dalla forma del cranio, diffuse nella cultura positivista (con Lombroso, che lo visitò nel 1897, ebbe un violento alterco): “Avendo conosciuto più da vicino le prigioni e le stazioni di tappa, Nechljudov aveva compreso che tutti quei vizi che si sviluppano tra i detenuti: ubriachezza, gioco, crudeltà, e tutti i terribili delitti commessi dai carcerati, fino al cannibalismo, non sono accidenti o fenomeni di degenerazione del delinquente tipo, mostruosità, come spiegano a profitto dei governi certi scienziati ottusi, ma sono l'inevitabile conseguenza dell'incomprensibile, erronea convinzione che si possa punire il prossimo”.³¹

Nella modernità secolarizzata, la redenzione ha assunto un carattere non solo individuale, ma anche sociale, quello che più di ogni altro ha impregnato la storia del Novecento. Non si capirebbe, per esempio, il *pathos* delle rivoluzioni di stampo leninista o maoista, delle lotte di liberazione nazionale e neppure quello delle rivendicazioni democratiche in favore di una maggiore eguaglianza, se non si credesse che gli oppressi, i miserabili, i dannati della terra, i discriminati (quelli, come si usava dire, che non hanno da perdere se non le loro catene) possano risalire la china per uscire dallo stato di privazione e di degradazione in cui si trovano.

Il tendere all'eguaglianza si fonda, in questo caso, sull'osservazione – nello stesso tempo profonda e di senso comune – cui dà voce Adam Smith quando osserva che, alla nascita, il filosofo e il facchino hanno uguali capacità ed è la divisione del lavoro a differenziarli.³² Non è quindi solo la lotteria naturale a separare gli uomini tra loro, dando e togliendo salute o abilità fisiche e mentali. Sono soprattutto le barriere di carattere sociale e politico che permettono ad alcuni di godere di privilegi immeritati, mentre impediscono a moltissimi altri di maturare le proprie capacità, spingendoli talvolta alla ribellione.

L'impotenza dei desideri a esprimersi

Chi non deve redimersi dallo stato di abiezione in cui è caduto può essere distrutto dal desiderio spasmodico di salire comunque sulla scala sociale verso una esistenza più piena e riconosciuta, immaginata a partire dall'imitazione ossessiva e subalterna di modelli appena intravisti. Continuando l'esame dei grandi classici della letteratura dell'Ottocento, un illustre esempio di tale atteggiamento è rappresentato dal personaggio di Emma Bovary.

Inseguendo una *vie différente* rispetto a quella offertale e ritenendosi superiore a tutti gli abitanti di Yonville, il villaggio in cui vive, Emma persegue ideali di felicità che non riesce a raggiungere, né sul piano sentimentale, né su quello economico. Il doppio adulterio sarà fonte di delusione (avrà le stesse *platitudes* del matrimonio e la metterà a contatto con amanti che in lei cercano la soddisfazione del proprio piacere e della propria vanità). A sua volta, l'ambizione di uscire da un ambiente sociale mediocre grazie alla ricerca di uno stile di vita elegante e dispendioso la coprirà di debiti. Alla fine, il disinganno, il rimpianto, lo sconforto, la collera la indurranno ad avvelenarsi e ad andare incontro a una morte atroce.

Sin da ragazza, Emma aveva sognato l'amore grazie alla lettura di *Paul et Virginie* di Bernardin de Saint-Pierre e dei romanzi che, nel convento delle suore dove studiava, le aveva prestato una vecchia gentildonna. In essi trovava le situazioni, i personaggi e i cliché che avrebbero dato forma e consistenza ai suoi desideri, accompagnandola per il resto della vita: "Sempre amori, amanti maschi e amanti femmine, dame perseguitate precipitanti in deliquio in padiglioni solitari, postiglioni trucidati a ogni tappa, cavalli fatti scoppiare a ogni pagina, tenebrose foreste, tumulti del cuore, giuramenti, singhiozzi, lacrime e baci, barchette al chiar di luna, usignoli nei boschetti, eroi forti come leoni, dolci come agnelli, virtuosi come non è possibile essere, sempre ben vestiti, sempre pronti a piangere come fontane". Più tardi, seguendo la moda del tempo segnata dall'infatuazione per un Medioevo fantastico che si ritrova non solo nella letteratura, ma anche nell'opera lirica e nella pittura, aveva scoperto Walter Scott. Leggendolo, "s'infiammò per le avventure storiche, sognò forzieri, corpi di guardia e menestrelli. Avrebbe voluto vivere in qualche vecchio maniero come le castellane dai lunghi corsetti che, con i gomiti appoggiati al davanzale di un'ogiva a trifoglio e il mento nella mano, passavano le loro giornate a guardare se spuntasse all'orizzonte un cavaliere con la piuma bianca, al gran galoppo con un cavallo nero". Anche le figure che accompagnavano tali libri avevano l'effetto di eccitare e far vagare la fantasia. Nello sfogliare questi volumi, le cui

illustrazioni erano coperte da delicati fogli di carta velina, Emma fremeva al solo sollevarli con il respiro per guardarne le immagini: “Dietro la balaustina di un balcone, ecco un giovane con un corto mantello serrar tra le braccia una fanciulla biancovestita con una borsa appesa alla cintura; oppure ecco anonimi ritratti di lady dai boccoli biondi, sogguardanti da sotto i tondi cappelli di paglia con i grandi occhi chiari”.³³

Il destino di Emma era comune a milioni di donne educate nel chiuso delle case, dei convitti o dei conventi e abituate a esercitare incessantemente la fantasia quale compensazione per la mancanza di autonomia, di potere e di presa sulla realtà. I romanzi, specie quelli popolari, parlavano loro d'amore, le inducevano ad attendere il giovane nobile e affascinante che le avrebbe sposate e a ignorare l'eventuale amarezza per i sogni infranti. Questa condizione femminile, che invitava a plasmare la vita reale entro gli accoglienti calchi dell'immaginazione, comincia a modificarsi, a partire dalle classi medie, soltanto tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, quando il processo di emancipazione delle donne subisce una brusca accelerazione che non soltanto rende lecita la lettura di libri, specie dei romanzi, prima contestata in quanto focolaio di infezione morale, ma apre loro un più agevole accesso all'istruzione superiore. Le distanze tra l'universo della fantasia e quello della realtà cominciano così ad accorciarsi.³⁴

La lettura dei romanzi e delle poesie, come Léon (il suo primo amore) suggerisce a Emma, costituisce un incantevole rifugio: “Cosa ci può essere di meglio che leggere un libro accanto al fuoco, la sera, mentre il vento batte alle imposte e la lampada splende?” [...] ‘Non si pensa a nulla [...] e così passano le ore. Senza muoversi, si attraversano paesi mai visti eppure reali, e il nostro pensiero, intrecciandosi con la finzione, entra con piacere in ogni particolare, segue il filo d'ogni avventura. Ci si confonde con i personaggi, ci sentiamo noi stessi palpitare sotto i loro panni’”. Per entrare in maggiore intimità con Emma e indurla a rivelare il suo affetto per lui, alla sua opera di seduzione Léon aggiunge un sottile tocco psicologico, cercandone la complicità nel vedere condivisa la sua stessa esperienza: “E non vi è mai capitato [...] d'incontrare in un libro una idea vaga che già avevate avuto, qualche immagine oscura che pare tornare da lontano, insomma, quasi la più completa rivelazione del vostro sentimento più sottile?”.³⁵

Una volta spentasi l'eccitazione della novità e l'ardore della passione, la relazione di Emma con Rodolphe, il suo secondo amante, si scioglie. Egli comincia allora a notare la vacuità dei suoi discorsi, ad annoiarsi, a provare crescente fastidio per i suoi slanci affettuosi e le sue querule rimostanze.³⁶ Conclusasi la convalescenza seguita al

trauma dell'abbandono da parte di Rodolphe, Emma si reca a Rouen con la segreta speranza di trovarvi Léon e di iniziare eventualmente una nuova *liaison*. Lì assiste all'esecuzione della *Lucia di Lammermoor* di Donizetti (il libretto di Salvatore Cammarano è tratto, come è noto, dalla *Bride of Lammermoor* di Walter Scott) e in questa occasione ritrova l'esaltato fervore suscitato dalle letture della sua giovinezza: "Le pareva di sentire attraverso la nebbia il suono delle cornamuse scozzesi ripetersi tra le brughiere. Il ricordo del romanzo l'aiutava a capire il libretto, così poteva seguire la trama frase per frase, mentre inafferrabili pensieri le tornavano per disperdersi subito sotto le raffiche della musica. Si abbandonò al dondolio delle melodie, si sentiva vibrare con tutto il suo essere come se gli archetti del violino passassero sui suoi nervi".³⁷ Alla vista del cantante che impersona Edgardo, la sua fantasia, fino ad allora tenuta relativamente a freno, si scatena e intreccia direttamente il destino del tenore alla sua persona: "Si provò a immaginarne la vita, una vita clamorosa, straordinaria, magnifica, una vita che anche lei avrebbe potuto spartire, del resto, se solo il caso lo avesse voluto. Avrebbero potuto conoscersi, si sarebbero amati!".³⁸

Nei momenti di maggiore intensità emotiva Emma finisce per confondere realtà e finzione, imitazione e autenticità, immedesimazione e fantasia. Come ebbe ad affermare un vecchio critico letterario – con un eloquio contorto, ma capace di cogliere il punto focale – Emma è espressione di quella "fa coltà concessa all'uomo di concepirsi altro da quello che è *in quanto impotente a realizzare questa concezione differente che si forma in lui stesso*".³⁹

Quelle di Emma sono velleità destinate a naufragare sui duri scogli del reale: tutti i suoi reiterati esperimenti di trovare la felicità spariscono nel nulla. Eppure, in lei non c'è soltanto la fatuità, l'incoscienza, il perdersi nella fantasia, l'avidità di esperienze trasgressive rispetto ai canoni sociali del suo tempo. Sotto il carattere convenzionale dei modelli che segue, sotto la banalità dei suoi sentimenti, sotto – come li chiama Rodolphe – i suoi "discorsi esaltati che stan lì a ricoprire gli affetti mediocri", si cela l'impotenza dei desideri a dirsi, oltre che a realizzarsi, "come se la ricchezza dell'anima non traboccasse a volte nelle metafore più vuote, come se a questo mondo fosse effettivamente possibile esprimere esattamente i propri desideri, le proprie idee, i propri dolori, come se la parola umana non fosse che un vaso di rame incrinato su cui battiamo cadenze capaci al massimo di far ballonzolare gli orsi, mentre aspireremmo a intenerir le stelle".⁴⁰

Per imitare i modelli altrui, Emma non coltiva abbastanza se stessa, esce fuori di sé perché ignora, come diceva Montaigne, che cosa ha dentro e non è quindi capace, nel senso di Walcott, di "sbucciare" la

sua immagine più profonda dallo specchio. È un personaggio tragico in senso binswangeriano, che fallisce nell'innalzare e nobilitare la sua persona. Da quando fu invitata dal marchese d'Andervilliers, ogni particolare colto in quell'unica occasione viene nel tempo ricopiato e trasportato nella vita reale: "Una coppia di amanti si scambia furtivamente un biglietto amoroso: Emma imiterà la maniera con Rodolphe. Una tabacchiera scivola dalla tasca di un nobile proprietario: Emma la conserverà come un feticcio e ne regalerà una copia al suo amante. Nella serra del castello sono coltivate piante esotiche: Emma avrà il suo giardinetto pensile di cactus nella casa di Yonville. Persino il nome della figlia ha origine in un gesto di manierismo snobistico: 'Alla fine, Emma si ricordò di aver sentito la marchesa, al castello di Vaubeyssard, chiamare Berthe una giovane donna: da quel momento il nome fu scelto'".⁴¹ Sarà proprio il fallimento di questa volontà (più volte crudelmente frustrata) di elevarsi attraverso l'amore e il lusso a farle sentire la sua vita come un'irrimediabile sconfitta.

Aristotele considerava l'imitazione come lo strumento fondamentale dell'apprendimento, connaturato all'uomo fin dall'infanzia e fonte di piacere,⁴² ma, a differenza di Gabriel Tarde, ne ignorava il lato creativo e innovativo. Emma non ha tratto alcun vantaggio né dall'imitazione di uno stile di vita più alto, né dalla sua (scarsa) capacità di innovare i modelli imitati applicandoli creativamente alla sua condizione e ai suoi piani di vita. In Tarde l'innovazione, che sorge sempre a livello individuale, innesca una serie di imitazioni che si trasmettono attraverso il linguaggio e l'educazione: "Ogni invenzione si riduce all'incontro fortunato, all'interno di un cervello intelligente, di una corrente imitativa, sia con un'altra corrente imitativa che la rinforza, sia con una percezione esterna che fa risaltare sotto una luce impreveduta un'idea ricevuta oppure con il vivo sentimento di un bisogno naturale che trova in un procedimento comune delle risorse insperate [...]. Ogni fenomeno naturale viene visto attraverso i prismi e gli occhiali colorati della lingua materna, della religione nazionale, di una preoccupazione dominante, di una teoria scientifica regnante, di cui l'osservazione, anche la più libera e la più fredda, non potrebbe fare a meno senza annientarsi [...]. Tutte le invenzioni e tutte le scoperte sono dunque dei composti che hanno come elementi di base delle imitazioni precedenti".⁴³ In una sorta di dialettica tra invenzione e imitazione (o, nell'espressione di Gilles Deleuze, che dichiaratamente se ne appropria, tra "differenza e ripetizione"), l'imitazione poggia sempre su una invenzione precedente che, diffondendosi, produce socialmente delle somiglianze, delle abitudini.

Nella costruzione della personalità attraverso l'imitazione i rapporti con se stessi non sono, tuttavia, sempre armonici: vi possono essere, certo, accoppiamenti felici di idee, ma, specie nel caso di interferenze con concezioni precedenti, si combattono anche dei veri e propri "duelli logici". Queste convergenze o divergenze non hanno, tuttavia, a che fare solo con le idee, bensì anche (e soprattutto) con credenze e desideri che si incarnano in modelli da imitare: "La persona imitata emana una certa forma di 'prestigio', una specie di magnetizzazione inconscia che trasmette agli individui inferiori il desiderio irresistibile di copiarla". Tutto questo presuppone che in tutte le società, anche in quelle organizzate democraticamente, sia presente una *gerarchia* sociale. La cosa interessante è che Tarde non fa nessuna differenza tra forme di governo aristocratiche e democratiche, perché "la tendenza a imitare il superiore è un dato di fatto antropologico primordiale, una caratteristica essenziale dell'essere umano, e come tale inalterabile".⁴⁴

L'imitazione si fa strada in più varianti: come imitazione-consuetudine o imitazione-moda, come imitazione-simpatia o imitazione-obbedienza, come imitazione-istruzione, imitazione-ingenua o imitazione-ponderata.⁴⁵

In tutte le sue incarnazioni, l'imitazione è strettamente legata all'obbedienza e alla fede, a modelli in cui intimamente si crede: "I popoli obbediscono per la stessa ragione per la quale credono; e, così come la loro fede non è altro che il prodotto dell'irradiamento di quella di un apostolo, la loro attività non è altro che la propagazione della volontà di un capo [*maître*]. Ciò che il capo vuole o ha voluto, essi lo vogliono; ciò che l'apostolo crede o ha creduto, essi lo credono; ed ecco perché, in seguito, ciò che il capo o l'apostolo fa o dice, essi lo fanno o lo dicono a loro volta, oppure manifestano a loro volta una tendenza a farlo o a dirlo. Le persone o le classi che siamo maggiormente portati a imitare sono, in effetti, quelle a cui obbediamo più docilmente. Le masse hanno sempre posseduto un'inclinazione naturale a copiare i re, la corte, le classi superiori, nella misura in cui hanno accettato la loro dominazione [...]. Il padre, soprattutto all'inizio, è visto dal figlio come l'oracolo infallibile e il sovrano assoluto; per questa ragione egli è il suo modello supremo".⁴⁶

I legami interpersonali e sociali non si formano però spontaneamente: richiedono l'intervento attivo e la manutenzione da parte di ciascuno, poiché solo dal loro complesso chimismo gli individui attingono le proprie risorse. La vita sociale, infatti, non è altro che "un lungo passaggio, oscuro e tortuoso, dalla diversità elementare alla fisionomia individuale, un alambiccio misterioso, dalle innumerevoli spirali, in cui l'una si sublima nell'altra, in cui lentamente si estrae, da una infinità di elementi piegati, macinati, spogliati dei loro caratteri differenziali, questo principio essenziale, così volatile, la singolarità profonda e sfuggente delle persone, il loro modo di essere, di pensare, di sentire, che non è che per una volta e soltanto per un istante".⁴⁷

Sebbene la società contemporanea induca alla pigrizia mentale e morale, perché pensare autonomamente è più faticoso che pensare con la testa altrui, e sebbene l'imitazione e la "contro-imitazione" (la tendenza a lottare contro un modello riproducendolo in altra forma, come nel caso della messa nera dei satanisti rispetto alla messa cristiana) provochino talvolta una specie di "sonnambulismo", è solo il confronto con altri, soprattutto attraverso l'opposizione e il conflitto, a generare la creatività e l'emulazione.

Da una diversa angolatura, anche René Girard ha sostenuto che la presenza dell'altro è fondamentale nella nostra vita psichica, sia nell'imitazione di chi stimiamo, sia nella contro-imitazione di chi disprezziamo o odiamo. L'uomo è, nella propria essenza, costituito

non dal semplice desiderio, dalla *cupiditas*, come per Spinoza, ma dal desiderio al quadrato, dal desiderio del desiderio altrui, dal “desiderio mimetico” per cui ciascuno vuole quello che l’altro vuole. Più esattamente, dal desiderare le medesime cose degli altri, sotto la costante minaccia della loro rivalità e della loro possibile violenza, che può manifestarsi anche per oggetti o desideri apparentemente “insignificanti”, come dimostra un semplice esperimento: “Mettete un certo numero di giocattoli, tutti identici, in una stanza vuota, insieme a un uguale numero di bambini: ci sono molte probabilità che la distribuzione non avvenga senza litigi”.⁴⁸

Se un simile comportamento non ha luogo altrettanto spesso tra gli adulti, ciò dipende solo dal fatto che essi hanno imparato a evitare le occasioni di minore competizione mimetica attraverso norme di condotta, di etichetta o di buon gusto e a regolare quelle potenzialmente più pericolose grazie a vincoli morali, religiosi, giuridici e socio-politici. La condanna dell’immancabile risvolto negativo del desiderio mimetico, l’invidia, viene ad esempio rafforzata dai comandamenti che vietano di desiderare la donna e la roba d’altri e, durante le crisi più gravi, mediante il ricorso al meccanismo vittimario del “capro espiatorio”, in base al quale si individua una persona o un gruppo su cui tutta la comunità scarica i propri sensi di colpa derivanti dalla somma delle rivalità provocate dal desiderio mimetico. Allo scopo di purificarsi e di rinnovarsi, la comunità stessa immola periodicamente una persona, quale simbolo che rappresenta tutti e ciascuno (è il caso di Gesù che, secondo l’interpretazione data dagli apostoli, avrebbe assunto su di sé i peccati dell’intero genere umano, spezzando così, per la prima volta, la catena della rappresaglia e della vendetta).

Ma chi imitare per sviluppare creativamente la propria personalità? Si cresce all’interno di tradizioni politiche ed etiche estremamente diverse e variamente stratificate, in cui sopravvivono i “relitti” di un passato che si crede erroneamente spento. Gramsci si chiede: “A quante società appartiene ogni individuo? E ognuno di noi non fa continui sforzi per unificare la propria concezione del mondo, in cui continuano a sussistere frantumi eterogenei di mondi culturali fossilizzati? E non esiste un processo storico generale che tende a unificare tutto il genere umano? Noi due [si rivolge alla cognata Tania], scrivendoci, non scopriamo continuamente motivi di attrito e nello stesso tempo non troviamo o riusciamo a metterci d’accordo su certe questioni? E ogni gruppo o partito, o setta, o religione, non tende a creare un proprio ‘conformismo’ (non inteso in senso gregario o passivo)?”.⁴⁹ Qualche mese dopo aggiunge: “Ognuno elabora e sgomitola ogni giorno la propria personalità e il proprio carattere, lotta contro i propri impulsi, tendenze deteriori e antisociali e si

conforma a un sempre superiore livello di vita collettiva. Non c'è in ciò nulla di eccezionale, di individualmente tragico. Ognuno impara dai suoi prossimi e affini, cede e acquista, perde e guadagna, dimentica e accumula nozioni, tratti e abitudini".⁵⁰

La letteratura e la cultura in genere svolgono, come già sappiamo, un ruolo fondamentale nello “sgomitolarsi” della personalità di ciascuno. Anche senza la completa immedesimazione del lettore in qualche personaggio, alcuni libri lasciano in lui tracce profonde e possono, talvolta, trasformargli addirittura la vita, perché “la letteratura la sa lunga sugli uomini”.⁵¹ Questo vale, in particolare, nell’età contemporanea, quando, leggendo di più, ascoltando la radio o guardando la televisione, sin da piccoli ci si identifica, ad esempio, con gli eroi di Salgari, con gli esploratori, con i viaggiatori interplanetari, gli scienziati o con i calciatori o si prendono, da grandi, come punti di riferimento personalità “esemplari” della vita pubblica.⁵²

Specie attraverso i libri, la personalità virtualmente si scinde e si moltiplica. Leggendo *Terre des hommes* di Saint-Exupéry, scrittore e pilota, al giovane Sartre sembrava di “essere i suoi propri possibili”: “Per una volta non rimpiangevo la mia vita reale e passata, voi, Parigi, la mia epoca, i luoghi che ho conosciuto. Era un’altra cosa; molto più tenera e molto più rassegnata: rimpiangevo l’Argentina, il Brasile, il Sahara, il mondo che non conosco, tutta una vita in cui non c’era posto né per voi né per nessun altro, una vita che non ho avuto, che avrei potuto avere nel tempo in cui ero ‘mille Socrati’, come dice Lévy [...] io sono strabico e maldestro, ecco ciò che è sufficiente a scartarmi da ogni mestiere di pilota di linea. Ma era piuttosto una specie di realtà umana generale, in me, che avrebbe potuto farmi essere questo”.⁵³ Anche per Sartre, come per Platone nel caso dell’amore, ognuno cerca nell’immaginazione ciò che gli manca e che lo completa, un altro se stesso possibile, una combinazione di identità e alterità. Inoltre, al pari di Flaubert, che voleva “vivere più vite”, Sartre avrebbe voluto vivere una vita diversa da quella cui siamo costretti in un “mondo mal fatto”.⁵⁴

Tra i tanti modelli che lo aiutano a formarsi, cosa rende ogni individuo un *unicum*, cosa costituisce la “piccola x” di cui parla Gustav Droysen nel 1863, nel senso che, “se si chiama A il genio individuale, ossia tutto ciò che un uomo è, possiede e fa, allora questo A è formato da $a + x$, dove a contiene tutto ciò che gli deriva da circostanze esterne, dal suo paese, dal suo popolo, dalla sua epoca ecc. e dove x rappresenta il suo contributo personale, l’opera della sua libera volontà”?⁵⁵ Sempre Sartre ha provato, in apertura al suo monumentale libro su Flaubert, *L’idiota della famiglia*, a chiedersi, “cosa si può sapere d’un uomo, oggi” e a sostenere, con un certo ottimismo, la tesi che il rischio di giungere a strati di significato eterogenei e irriducibili della

personalità di ciascuno può essere evitato qualora ogni frammento di informazione in nostro possesso, una volta ben collocato, diventi parte di un tutto, rivelando una omogeneità profonda con gli altri.⁵⁶

L'individuo non è, tuttavia, né un atomo sempre uguale a se stesso, né un essere autosufficiente. È, piuttosto, un baricentro mobile di relazioni molteplici e variabili sia con se stesso, sia con altri (sebbene, nel crescere, l'influenza di modelli esterni generalmente diminuisca e la forza sintetica dell'io, la coerenza della personalità e l'inerzia statica delle abitudini si consolidino e ne stabilizzino maggiormente la personalità). Ognuno è, tuttavia, indirettamente in relazione con l'intera storia del genere umano, di cui leibnizianamente rappresenta un particolare punto di vista. In tale prospettiva, acquista un significato più pregnante la paradossale affermazione di Goethe di aver vissuto almeno tremila anni.⁵⁷

I fossili del passato

Quanti più sono i repertori di modelli a disposizione, pronti per essere imitati, tanto più complessa è la trama dell'identità personale e, quanto più imprevedibile diventa il mondo, tanto più assume rilevanza il compito di individuare e fissare il perno su cui far ruotare la propria identità. Questa deve costantemente aggiornarsi e “ricaricarsi” anche attraverso i media, che hanno ormai “saturato” l'io e lo hanno connesso a una fitta rete di rapporti interpersonali, virtuali o reali.⁵⁸

I modelli di persone che si incarnano freudianamente nell’“ideale dell'Io” veicolato dal Super-io sono chiaramente quelli dei genitori o dei maestri, ma, crescendo in età e in cultura, a questi se ne sovrappongono altri, variamente avvicendati e declinati, storicamente mutevoli e spesso compresenti: gli eroi, uomini forti e capaci di sacrificarsi per la comunità, i fondatori di religioni, i santi, i martiri, i saggi o i filosofi. Oggi si tratta, soprattutto, dei personaggi celebri del cinema, della televisione, dello sport (a causa della loro quantità e della mancanza di una rigorosa gerarchia, questi sembrano a molti aver perso parte della loro autorità ed essere diventati – ma solo entro certi limiti, direi – opzionali e *à la carte*).⁵⁹

Rispetto al passato, l'individuo contemporaneo, ormai non solo quello occidentale, è molto più fluido e plasmabile perché meno oberato dal peso della tradizione. Coloro che ne rappresentano l'autorità (padre, maestro, Chiesa, Stato) hanno, infatti, seppure in diversa proporzione, perso potere e prestigio. L'ampliarsi degli orizzonti temporali e spaziali con l'uscita dai “piccoli mondi” fa sì che gli individui viaggino più leggeri di memoria e di passato. Ma le società umane non sono tra loro omogenee e, all'interno di ciascuna di esse, le parti si muovono a diversa velocità, così che permangono dei fossili perfino in quelle più sviluppate. Nelle comunità caratterizzate da stili di vita arcaici, il senso comune dominante è poi molto più difficile da sgretolare, specie in quell'ambiente chiuso “che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell'attività intellettuale del curato o del vecchione patriarcale la cui ‘saggezza’ detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza delle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare”.⁶⁰

Anche nelle società più avanzate e colte resta quindi un fondo implasmabile, non “liquido”, un attaccamento istintivo alle origini, alla propria lingua e alle prime convinzioni, che ciascuno si porta dietro e che ne condiziona scelte, passioni e gusti. Nella poesia *La città* Costantino Kavafis dice incisivamente che, dopo aver cercato altri lidi,

“non troverai altro luogo non troverai altro mare. / La città ti verrà dietro. Andrai vagando / per le stesse strade. Invecchierai nello stesso quartiere. / Imbiancherai in queste case. Sempre / farai capo a questa città. / Altrove non sperare, / non c’è nave non c’è strada per te”.⁶¹

Il nucleo intangibile

Come allargare la nostra identità, senza perderci, immaginando le vite degli altri e intrecciandole alla nostra? Per farlo, dobbiamo preliminarmente esercitarci a mettere in primo piano e a valorizzare le esistenze altrui: “La nostra vita personale è così limitata che non ha mai abbastanza il senso dell’infinita complessità delle altre vite che la circondano: tende a semplificarle, a farne uno sfondo”.⁶²

L’identità non è qualcosa che è contenuto in noi fin dalla nascita, come un nocciolo o un osso che cresce e si sviluppa, in parte in maniera spontanea, in parte, per effetto dell’educazione. È un cantiere aperto, il frutto di un paziente lavoro di taglio, tessitura e ritocco che si nutre di modelli (variamente accolti e poi dimenticati, rimossi, cancellati, ibridati e sovrapposti come in una specie di notes magico), che provengono non solo da singole persone, ma da diverse agenzie di socializzazione (lo Stato, la Chiesa, la scuola, l’esercito, i partiti, le associazioni) e che vengono inglobati e rielaborati sotto la spinta di variabili ideali dell’Io.

Da termine logico e matematico neutro per designare l’eguaglianza di qualcosa con se stessa la parola “identità” è passata a indicare una forma di appartenenza ancorata a fattori naturali (il sangue, la razza, il territorio) o simbolici (la nazione, il popolo, la classe sociale, la cultura). Inflazionata, è spesso diventata una parola polemica, al pari del suo opposto complementare, “alterità”, Altro o “totalmente Altro”. È ormai difficile descriverla, depurandola dalle sue spesse incrostazioni retoriche. Malgrado ciò e malgrado il fatto, ormai ben noto, che le identità siano plurali (ossia che non si riducano a quella etnica o religiosa), è difficile fare a meno di tale concetto, specie sul piano politico, in quanto esso è indispensabile non solo per l’assunzione di responsabilità, ma anche per la sua intima connessione al problema del riconoscimento.⁶³

Sebbene si manifesti attraverso una larga gamma di sfumature, nella sua dinamica di inclusione/esclusione, l’identità è sempre intrinsecamente conflittuale. È un campo di battaglia in cui, di volta in volta, si stabilisce – realmente o simbolicamente – chi è dentro o fuori una determinata area privilegiata e protetta.⁶⁴ Da quando l’identità è diventata più incerta, in un mondo globale in cui le culture si ibridano e in società in cui, la paura del futuro e le crisi economiche trasformano radicalmente gli stili di vita precedenti, il processo della sua definizione si intreccia all’ossessivo bisogno di distinguersi, di essere riconosciuti. La globalizzazione, infatti, nel momento stesso in cui cancella le differenze, paradossalmente le moltiplica e le ancora a gruppi e territori. Più il mondo tende velocemente ad allargarsi e a

integrarsi, più aumenta il tasso di complessità dei contesti in cui ci si trova a vivere, tanto più sembra necessario ridefinirsi e rendersi riconoscibili.

In quanto costruzione ininterrotta, l'io stesso sembra mancare di quel crisma di autenticità che spesso gli si attribuisce, come se contenesse un nucleo immodificabile che si può asportare dal resto, espungendo il ruolo che gli altri hanno svolto per noi.⁶⁵ Se storicizzato, il *pathos* dell'autenticità, di origine rousseauiana e romantica, ha però rappresentato il legittimo sforzo di preservare quel che Dilthey chiamava il "mistero della persona", la quale vive nel tempo solo al livello della *Weltverwobenheit*, dell'intreccio tra il Sé e il mondo, ma che conserva un residuo irriducibile, una goethiana sostanza extra-mondana (*ausserweltliche Entelecheia*), che non giunge mai a temporalizzarsi e, di conseguenza, al pari dell'anima in senso cristiano, non invecchia e non muore.⁶⁶ È proprio questa sostanza immutabile che, non potendosi più agevolmente giustificare dal punto di vista teorico, viene oggi per lo più connessa – ad esempio da Ricoeur o da Sloterdijk – a un'istanza morale di fedeltà a quella che è avvertita come parte migliore di se stessi.

L'assenza di tempo e di negazione che in Leibniz e in Goethe caratterizzano l'*entelecheia* viene considerata da Freud caratteristica dell'Inconscio (nella seconda topica, dell'Es) e ritenuta fonte tanto dell'impressione di eternità extra-mondana, quanto del "sentimento oceanico" di fusione dell'Io con il tutto.⁶⁷ In Jung, invece, il senso di eternità dell'anima è dato dal suo contatto con gli archetipi (più che di strutture atemporali, si tratta di forme trascendentali in senso kantiano, che non derivano dall'esperienza, ma la rendono possibile).⁶⁸ In questa prospettiva, il processo di individuazione non solo deve sottrarsi all'identificazione regressiva con gli archetipi, ma deve anche, da un lato, evitare le trappole della Persona (della assimilazione ai valori e alle tipologie sociali, che fanno del singolo, che alla nascita è tale solo biologicamente, soltanto una maschera) e, dall'altro, confrontarsi con l'"ombra", ossia con l'ineliminabile lato oscuro dell'inconscio personale. L'individuazione è quindi il culmine del processo psichico ascendente, organizzato in modo da non fare assorbire il soggetto dalle potenze inconsce, ma da insegnargli, pena l'inaridimento, a convivere e ad alimentarsene con cautela.

La preistoria del soggetto

Come si è giunti alla perdita o all'emarginazione nell'Inconscio di questo nucleo permanente ed extra-temporale dell'io? La continuità e la coerenza della vita psichica erano, una volta, saldamente ancorate alla fede nell'anima-sostanza, semplice e perciò una, incorruttibile e immortale. Da quando la sua esistenza è stata accettata solo per fede, ma giudicata teoricamente indimostrabile (a partire dal capitolo sull'identità personale della seconda edizione del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, del 1694), l'anima ha perso la sua eternità ed è stata relegata nel tempo della caducità e della morte.⁶⁹ Da allora si parla piuttosto di identità personale, qualcosa di costruito – un fatto, non un dato –, risultato dello sviluppo dell'io sul filo della memoria, se si guarda al passato, e della proiezione delle preoccupazioni e aspettative (il *concern*), se si guarda al futuro.

Dopo la svolta lockiana, Hume e Kant hanno cercato di scoprire questo nocciolo centrale dell'io, senza tuttavia riuscirci. Al suo posto, hanno trovato soltanto, rispettivamente, un “teatro” dell'io e una “x” che, nell'appercezione trascendentale, dovrebbe “accompagnare” tutte le mie rappresentazioni. Nel primo libro del *Trattato sulla natura umana*, Hume abbandona il lockiano filo della memoria e dell'attesa quale garante dell'identità personale e lo sostituisce con il “fascio” delle percezioni attuali. In un passo giustamente celebre, egli osserva che “quando mi addentro più profondamente in ciò che chiamo *me stesso*, m'imbatto sempre in una particolare percezione: di caldo o di freddo, di luce o di oscurità, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai a sorprendere *me stesso* senza una percezione e a cogliervi altro che la percezione. Quando, per qualche tempo, le mie percezioni sono assenti, come nel sonno profondo, resto senza coscienza di *me stesso* e si può dire che realmente, durante quel tempo, non esisto”.⁷⁰ La nostra vita psichica è segnata da intermittenze, intervallata da punti ciechi, a volte cade in balia della disomogeneità e dell'incoerenza. Sono proprio tali i vuoti che cerchiamo di coprire ricorrendo a quelle finzioni di continuità chiamate “anima”, “io” o “sostanza”. Dato che “un pensiero ne caccia un altro, trascina con sé un terzo, dal quale è a sua volta espulso”, tutta la nostra vita psichica è inconsistente ed effimera.⁷¹ In Kant, poi, l'io è il presupposto di ogni rappresentazione, ma è, a sua volta, irrappresentabile: so che sono io, ma non posso sapere cosa e come sono; posso pensarmi, ma non conoscermi. Non riuscendo ad abbracciare la mia identità, rischio di rincorrermi inutilmente, di avvitarci in un “perpetuo circolo”.⁷²

Vari tentativi sono stati compiuti, dopo Kant, per risolvere, sul piano teorico, questa difficoltà e ritrovare e conoscere l'ignoto nucleo

permanente dell'identità. Anche il progetto di Fichte di definirlo attraverso la formula $Io = Io$ è destinato a trovare ostacoli insormontabili. Una volta che nella riflessione si separi l'io che pensa dall'io che è pensato, si corre, infatti, il rischio che questa operazione venga reiterata all'infinito (la riflessione su se stessi non può infatti diventare, a sua volta, oggetto di riflessione, se non a costo di un'inarrestabile inflazione dell'io). Quando l'io soggetto, diventando ricorsivamente oggetto, si moltiplica senza fine, come una figura in una galleria di specchi, si produce, inevitabilmente, la "cattiva infinità", un circolo vizioso che, a partire da 1798, lo stesso Fichte cerca di spezzare sperimentando strategie alternative di spiegazione della genesi dell'autocoscienza.

Attraverso le varie stesure della *Dottrina della scienza* successive a questa data, egli giunge a riconoscere che il pensiero presuppone l'esistenza e che questa è indeducibile dal pensiero stesso. Vista l'impossibilità di configurare l'autocoscienza come entità autonoma e auto-referenziale, mitico serpente che si morde la coda, fallisce il progetto di saldatura circolare della coscienza con se stessa, che avrebbe dovuto costituire il fondamento della libertà e dell'auto-sufficienza dell'io. Come osserva Schopenhauer, alla fine, ciò che resta di tutta questa faticosa costruzione filosofica dell'io è soltanto un pallido "fantasma", un'entità evanescente, non solo priva di un centro separato dal fluire delle esperienze, ma anche di un'accertabile continuità nel tempo.

Che Fichte abbia comunque colto nella riflessione, intesa anche in senso ottico, un fenomeno cruciale del pensiero umano, provato da tutti, può essere efficacemente mostrato, a livello intuitivo e perfino sul piano dell'esperienza infantile, attraverso una poesia di Fernando Pessoa, *Brincava a criança*:

*Il bambino giocava
Con una piccola carretta
Si sentiva giocare
Ed esclamò:
Io sono due!*

*C'è uno che gioca
E l'altro che lo sa,
L'uno mi vede giocare,
L'altro mi vede guardare.*

*Io sono là, dietro di me;
Ma se giro la testa
Non ero là dove credevo essere...
Voltarsi non è che questo...⁷³*

È necessario voltarsi senza trovarsi dove si credeva di essere per comprendere questa operazione di sdoppiamento (e, fichtianamente,

di moltiplicazione di se stessi in una serie potenzialmente infinita di io soggetto e io oggetto). Ed è proprio questo sdoppiamento spiazzante che, in altre forme, è alla base della letteratura. Lo mostra indirettamente lo stesso Pessoa, ricordando, in un passo autobiografico, il gioco infantile di inventare personaggi: “Bambino, ho avuto la tendenza a creare attorno a me un mondo fittizio, a circondarmi d’amici e di conoscenti che non sono mai esistiti [...]. Da quando mi conosco come colui che chiamo io, mi ricordo di aver definito nel mio animo l’aspetto, i gesti, il carattere e la storia di più personaggi irreali, che erano per me altrettanto visibili e mi appartenevano altrettanto quanto gli oggetti che noi chiamiamo, forse abusivamente, la vita reale. Questa tendenza che risale tanto lontano quanto io mi ricordo di essere un io, mi ha sempre seguito, modificando un poco il genere di musica con cui mi incanta, ma mai la sua maniera di incantare [...]. Cose che capitano a tutti i bambini? Certo – o forse. Ma io le ho talmente vissute che le vivo ancora, giacché le evoco così bene che devo fare uno sforzo per persuadermi che non sono realtà”.⁷⁴ Pessoa non afferma, come Flaubert, “Madame Bovary sono io”: dato che il nostro io è plurale, tutte le nostre creazioni letterarie e perfino i personaggi dei nostri sogni sono, da un lato, sfaccettature dell’io, dall’altro vivono di vita propria. Mostrano in noi la presenza a grappolo di altri io, ossia di altri virtuali punti di vista panoramici sul mondo ai quali, al livello della fantasia, non abbiamo mai completamente rinunciato.

Dubitare di essere un unico individuo, sentirsi “dividuo”, creare alias e personaggi, elaborare variazioni dell’io che potrebbero diventare autonome non significa soltanto inventare interlocutori immaginari, succedanei del soggetto principale (dell’autore di poemi e romanzi o del semplice creatore di sogni e di fantasie), ma anche penetrare nel cuore della creazione artistica. La molteplicità di fili che si annodano in ciascuno di noi è nascosta dallo sforzo di mantenerci coscienti, di corazzare la nostra identità contro la paura di dissiparci e di perderci e, nei casi più gravi, contro la scissione della personalità, le allucinazioni e il delirio. Liberandoci da questo timore, mantenendoci a distanza di sicurezza dall’abisso della dissoluzione dell’io, la letteratura (e l’arte in genere) ci consente di sperimentare, senza eccessivi traumi, la diaspora dell’io, di godere del temporaneo naufragio come spettatori che stanno sulla riva.⁷⁵

Adorno ha spiegato i motivi di questa ambigua attitudine dell’io, che deve corazzarsi in modo da non cedere alla tentazione e al piacere di dissolversi. Per la necessità dell’autoconservazione – dice – gli esseri umani, fin dagli inizi della loro storia, hanno dovuto resistere alla seduzione esercitata dal carattere panico della natura che rischiava di scioglierne la coscienza nell’indistinto Tutto: “L’umanità ha dovuto

sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadi, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo [...] L'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, con il Sé, il confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta a una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata in ogni istante".⁷⁶ Questa è la "preistoria del soggetto", che si costituisce attraverso una separazione traumatica dalla natura interna ed esterna e mediante la fondazione di un polo centralizzato di controllo su entrambe (l'io), ma che avverte pur sempre la nostalgia per l'indifferenziato stadio iniziale di fusione con il Tutto e, insieme, il desiderio di ritornarvi.

III. Fantasie di alterità

Di profilo

Come si comprende e si descrive ciascuno di noi attraverso le vicende che hanno segnato la sua esistenza nel rapporto con gli altri e con se stesso? Pur senza comporre un'autobiografia – espressione letteraria della riflessione che chiunque può eventualmente compiere in maniera episodica sul corso della sua esistenza –, in che modo ciascuno pensa o ripensa alla propria vita per darle a posteriori una forma e un senso? Evitando per ora di prendere in considerazione altri aspetti,¹ si può dire che le autobiografie tradizionali tendevano a mostrare figure statuarie, capaci di condizionare attraverso le *res gestae* gli eventi storici, o a illustrare storie esemplari di conversione, scritte da chi, dopo aver molto errato, trova alla fine la propria strada (gli esempi più noti di questo genere sono *La guerra gallica* di Cesare e le *Confessioni* di Agostino). Si tratta sostanzialmente di monumenti alla gloria personale o a quella di Dio.

A partire da Montaigne, precursore di un atteggiamento che si diffonderà nei secoli successivi, il soggetto si presenta invece, generalmente, nell'ineliminabile frammentarietà delle sue esperienze e dei suoi ricordi, ciò che rende impraticabile la narrazione coerente della propria vita e, malgrado ogni professione di sincerità, lo induce a mostrarsi piuttosto “di profilo” che non di faccia.² In questo modo l'io non solo nasconde la parte di sé che non desidera rendere pubblica, ma allude anche alla ricchezza inesauribile dei contenuti di entrambi i lati del suo volto e alla loro continua metamorfosi, fattori che inibiscono ulteriormente sia la completezza che il carattere definitivo dell'autobiografia. Non solo, infatti, “ognuno di noi è più ricco di quanto pensi”, ma cambia a ogni istante. L'io di ora è diverso da quello di poco fa, trascinato lontano da sé dal perpetuo mutamento del tutto: “Il mondo non è che una continua altalena. Tutte le cose vi oscillano senza posa: la terra, le rocce del Caucaso, le Piramidi d'Egitto, e per l'oscillazione generale e per la propria. La stessa costanza non è altro che un'oscillazione più debole [...]. Non descrivo l'essere. Descrivo il passaggio: non un passaggio da un'età all'altra o, come dice il popolo, di sette in sette anni, ma di giorno in giorno, di

minuto in minuto”.³

Malgrado si debba rinunciare a una sostanza permanente o un nucleo costante dell’io, come non dissolversi una volta esposti a questa variabilità atmosferica dei paesaggi esteriori e interiori, se non dandosi una qualche consistenza? Come non sfilacciarsi, pur riconoscendo le smagliature che il trascorrere del tempo produce nei ricordi? Come non tenere conto, nel raccontarsi, della naturale inclinazione a coprire qualche episodio sgradito o troppo privato con il silenzio o con dei surrogati, affinché la parte più intima o meno presentabile della nostra personalità o della nostra storia non sia esposta in piena luce agli occhi degli altri?

In tempi più recenti, la filosofia, la sociologia e la letteratura hanno, più o meno consapevolmente, sviluppato la linea critica e scettica di Montaigne. Sul versante filosofico, non soltanto si sono messe in dubbio l’unità e la consistenza dell’io,⁴ ma si è anche mostrato come chi si dedica a scrivere la propria autobiografia – organizzati i documenti, ricombinati gli isolati ricordi, trovata una linea espositiva – finisce per diventare (o per credersi) l’io che ha costruito. E questo perché l’io esiste soltanto a livello “narrativo”, quale personaggio di una storia letteraria.⁵ Con maggiore radicalità, si è anche sostenuto che il “mettere in scena” la propria vita, comportandosi come un attore, consente a chi la rappresenta una “seconda nascita”, “la nascita che noi diamo a noi stessi”, sospesa “tra scoperta e invenzione, ed è davvero sorprendente come la realtà dell’essere nostro debba essere raggiunta attraverso un processo paradossale mediante il quale bisogna reinventarsi per mezzo della scrittura per diventare alla fine quello che si è”.⁶

Senza forzature, tagli, dimenticanze o falsificazioni, è illusorio pensare di poter racchiudere la vita di chiunque all’interno di una narrazione coerente. Dal punto di vista sociologico, l’attribuire a un soggetto costante e durevole, indicato dal nome proprio, una serie di atti, pensieri e passioni, ignorando il sistema sociale di vincoli e di opportunità in cui è inserito, è poi altrettanto assurdo quanto spiegare un viaggio in metropolitana senza conoscere la struttura della rete, vale a dire la matrice delle relazioni oggettive tra le diverse stazioni.⁷ Sul piano letterario, infine, Roland Barthes si è, a sua volta, schierato contro l’idea di una biografia unitaria e in favore della strategia narrativa di porre in evidenza i dettagli, i frammenti, i ricordi staccati, i “biografemi”.⁸ Questo perché “l’autobiografia è il tentativo di mettere ordine nella disperata casualità della vita, nella sparpagliata molteplicità del reale, e insieme un progetto di costruzione-deformazione della propria immagine”.⁹

Nella composizione delle autobiografie l’alterazione dei dati è quasi la norma. Si correggono, si smussano, si caricano di eccessiva luce o si

celano – davanti agli altri e a se stessi – gli eventi, i pensieri, i sentimenti sperimentati nel corso della propria esistenza. “Più divento vecchio” – pare abbia detto Mark Twain – “più ricordo cose che non sono avvenute.”¹⁰ Oltre che dalla difficoltà di cogliere i lati più oscuri di se stessi, la propensione all’occultamento o alla falsificazione dei dati è favorita dall’impressione di irrealtà del passato. Questa sensazione di inconsistenza, suscitata dallo svanire dei contesti in cui i fatti si sono svolti, contribuisce ad attizzare ulteriormente il desiderio di riformulare il passato secondo il ricordo che si vuole eventualmente lasciare di sé (Nietzsche aveva elaborato la teoria dell’eterno ritorno anche come antidoto al persistente desiderio di cambiare retroattivamente il passato, a cui aveva contrapposto l’atteggiamento virile del volerlo così come è stato).

Se davvero ogni autobiografia è “una mummia sintetica dell’autore”,¹¹ a partire dal Settecento e dall’età romantica tale processo di sintesi comincia dall’idealizzazione dell’infanzia ed è, più che nel passato, segnato dalla nostalgia per il luogo natio (il passato remoto e la lontananza geografica si mostrano allora, più che mai, come patrie perdute e trasformano la memoria in un veicolo per viaggiare a ritroso verso l’origine). Come resistere a queste Sirene? Come comportarsi davanti all’irrealizzabile desiderio di ritornare al passato da cui si è incessantemente scacciati?

Una delle strategie più efficaci consiste nel concentrarsi sul presente, nel dare ascolto alla saggezza di Goethe, che mette in guardia sia nei confronti della dannosità del rimpianto per ciò che è stato, sia nei riguardi delle vacue speculazioni sul futuro: “Solo il presente è la nostra felicità”.¹² Un’altra strategia – possibile nello spazio, dove ci si può muovere in tutte le direzioni, ma non nel tempo, la cui freccia si dirige solo in avanti – è quella di aspirare al ritorno nei luoghi in cui siamo nati e da cui vorremmo eventualmente far ripartire la nostra vita. Nel riportarci a “quando l’erba era alta”, la nostalgia traccia “una specie di geografia patetica”, al centro della quale si situa “la città natale, quella dove fuma, all’ombra del campanile, il camino della casa materna”. Ma questa è una “nostalgia chiusa”, esposta alla delusione allorché si scopre che non è la terra natia, in quanto tale, quella cui aspiriamo, ma qualcos’altro. La patria geografica costituisce, infatti, un pretesto, la razionalizzazione di un desiderio inespresso, che ha a che vedere con l’impossibilità del ritorno: “Ciò che rende la nostalgia incurabile, è l’irreversibilità del tempo”.¹³ La nostalgia aperta è invece dinamica: grazie a una fantasia addestrata e al riconoscimento dello iato che separa il presente dal passato irrecuperabile, essa è capace di proiettarsi nel futuro essendosi conciliata con il passato.

Qualora questo tipo di fantasia non raggiunga lo scopo di redimere

il tempo trascorso, di elaborare il lutto per quanto abbiamo perso, diventa lancinante – alla maniera di *Piccola città* di Thornton Wilder o de *La classe morta* di Tadeusz Kantor – il pensiero dell'emorragia di vita che accompagna il ricordo di quel che eravamo: della famiglia come la conoscevamo da bambini e da adolescenti, dei compagni di scuola e di università, degli amici, dei commilitoni, dei colleghi di lavoro.

Dettate soprattutto dalla speranza o dalla paura, le fantasie svolgono diverse funzioni. Semplificando, le distinguerei in anticipatorie, compensative e affabulatorie.

Tra le prime, le più frequenti, si possono ricordare, a mo' di esempio, quelle con cui gli italiani in procinto di emigrare immaginavano miticamente la "Merica" (terra di futuro, di ricchezza e di modernizzazione) o con cui, specularmente, gli americani, temendo l'arrivo in massa degli italiani, proiettavano già su quelli appena arrivati gli stereotipi del mafioso o dell'uomo leale esclusivamente alla propria famiglia. Simili fantasie si scontravano in seguito, per gli italiani, con l'esperienza reale e traumatica del distacco e dell'inserimento nella nuova società (il dolore della separazione alla partenza, i disagi e i pericoli del viaggio attraverso l'Atlantico, l'impatto con la durezza della vita nel Nuovo Mondo, le odiose discriminazioni subite)¹⁴; per gli americani, con una gamma di maggiori sfumature nel giudicare individualmente gli emigrati italiani, senza che per questo si dissipassero in molti i pregiudizi precedenti.

Pur avendo tratti in comune con le precedenti, le fantasie compensative tendono soprattutto a colmare i vuoti reali con i pieni dettati dalla logica del desiderio. Ad esempio, nel saggio *Il poeta e la fantasia* Freud racconta di un povero garzone, orfano e privo di affetti, che si reca a un appuntamento in cerca di lavoro. Strada facendo, immagina di piacere al padrone, di essere assunto, di sposarne la figlia e di percorrere una brillante carriera. Nel riempire i vuoti della sua esistenza,¹⁵ il rosa della speranza sostituisce il nero della disperazione.

Peraltro, aggiunge Freud, generalizzando troppo, "l'uomo felice non fantastica mai; solo l'insoddisfatto lo fa. Sono desideri insoddisfatti le forze motrici delle fantasie, e ogni singola fantasia è l'appagamento di un desiderio, una correzione della realtà che ci lascia insoddisfatti". Le fantasie compensative sono per lui opportuniste, prendono il calco in negativo dei desideri da assecondare e lo riempiono: "Non dobbiamo immaginarci i prodotti di questa attività fantastica, e cioè le singole fantasie, castelli in aria, sogni a occhi aperti, come rigidi e immutabili. Si adattano invece alle variabili impressioni offerteci dalla vita, mutano a ogni cambiamento della nostra posizione, da ogni nuova vivace impressione traggono per così dire un 'contrassegno temporale'". La fantasia investe, infatti, tutte le tre dimensioni del tempo: "Il lavoro mentale prende le mosse da un'impressione attuale, un'occasione offerta dal presente e suscettibile di risvegliare uno dei grandi desideri del soggetto. Di là si collega al ricordo di un'esperienza anteriore, risalente in genere all'infanzia, in cui quel

desiderio veniva esaudito; e crea quindi una situazione relativa al futuro la quale si configura come appagamento di quel desiderio: questo è appunto il sogno a occhi aperti o fantasia, recante in sé le tracce della sua provenienza dall'occasione attuale e dal ricordo passato. Dunque passato, presente e futuro, come infilati al filo del desiderio che li attraversa".¹⁶

La fantasia non si riduce sempre a un motore che gira in folle allo scopo di ottenere un risarcimento allucinatorio per le speranze deluse e le sconfitte subite ed è in grado, talvolta, di produrre effetti pratici di notevole magnitudine. Oltre che creative, esistono anche fantasie benefiche, come le *rêveries* descritte da Gaston Bachelard (il quale scopre un sereno ampliamento del raggio dell'esperienza interiore nella perdita temporanea della coscienza focalizzata). Per loro tramite, ciascuno abbandona felicemente, seppure per poco, la difesa guardinga del principio di individuazione in cui si è barricato per bloccare l'affollarsi scomposto degli io che avrebbe potuto essere prima di decidere il cammino da prendere: "Quando, sognando a lungo nella solitudine, ci allontaniamo dal presente, per rivivere i tempi della nostra vita, ci vengono incontro numerosi visi infantili. Noi fummo molti nella nostra vita già vissuta, nei nostri primi anni di vita e solo attraverso il racconto degli altri abbiamo cominciato a conoscere la nostra unità. Sul filo della nostra storia raccontata dagli altri, finiamo, anno per anno, a somigliarci. Raccogliamo tutti i nostri esseri attorno all'unità del nostro nome".¹⁷

Spezzoni e scampoli di esistenze virtuali affiorano esplicitamente anche nelle leggende che – protetti dall’anonimato – molti si creano nei bar o nei treni, inventandosi biografie alternative, nuove fioriture della propria esistenza che seguono la traiettoria di aspirazioni frustrate da compensare o di semplici sperimentazioni di possibilità non colte.¹⁸ Come nei sogni, realizzazioni allucinatorie dei desideri, così anche negli stati di coscienza allentati dall’alcol o dal generale disinteresse degli altri a verificare le storie raccontate, ci si proietta allora in ramificazioni possibili della propria vita, ricreandola, accampando meriti inesistenti, attribuendosi imprese e vicissitudini improbabili, vantando antenati e conoscenze illustri, spacciandosi per detentori di importanti segreti.

Nelle nicchie degli scompartimenti ferroviari o nello spazio concavo dei bar si crea un vero e proprio microcosmo, un piccolo mondo della vita, luogo protetto di distensione e di libertà incondizionata concessa all’immaginazione, che non è tenuta a pagare alcun pedaggio. All’interno di questi ambienti valgono regole e criteri di rilevanza che altrove sarebbero impensabili: per sperimentare altre vite parallele si parla più facilmente con degli sconosciuti, si affrontano con minori inibizioni donne e uomini, ci si lascia trasportare dalla casualità degli incontri, si sondano le reazioni degli interlocutori, si impreziosisce senza remore la propria vita reale.

Esistono, certo, anche patologie che spingono gli individui a inventare episodi e storie che li riguardano. In psichiatria si parla, a questo proposito, di *pseudologia phantastica* o, in casi meno gravi, di sindrome di Korsakov.¹⁹ Una tendenza analoga, ma del tutto comune nella moderna psicopatologia della vita quotidiana, consiste nel falsificare la propria identità nei cosiddetti *chat groups* di Internet, dove è normale lo spaccio di false autobiografie, così che un ex pugile sessantenne può fingersi una giovane maliarda e un’adolescente presentarsi quale persona adulta ed eroticamente esperta. Lo stesso fenomeno si riproduce nello scambio di e-mail, dove, secondo alcune statistiche, si mente quasi cinque volte di più che nel rapporto faccia a faccia.²⁰ Se si defalcano i casi di truffa, di scherzo o di *mobbing on line*, interloquendo con degli sconosciuti, i soggetti tendono, molto più che nel passato, a interpolare o a stravolgere il testo delle loro autobiografie implicite con aggiunte, correzioni, occultamenti o abbellimenti. Sebbene questi scambi di identità possano talvolta comportare dei rischi, vi sono sociologi che li ritengono positivi, in quanto, attraverso la condivisione di fantasie, permettono a chi entra in tali circuiti di esplorare forme di vita alternative e di riformulare se

stesso.²¹ Pensando non solo a questi fenomeni, ma al normale gusto di mascherarsi, ci si può domandare se esista in tutti un'irrefrenabile passione per l'alterità che rende raro il comportamento del Rabbi Sussja citato da Buber.

Una seconda vita

La letteratura e i media contemporanei, che ne sono talvolta una estensione, ci fanno dono di vite alternative, senza che ci sia bisogno di spacciarle come nostre. Per loro tramite sbocciano nell'animo figure che non rappresentano il puro rovescio egoistico delle nostre carenze. Ogni opera letteraria ci mette in rapporto con quanto eccede la nostra immediata capacità di comprensione, con la densità di esperienze estranee e sconosciute con cui siamo sfidati a confrontarci. Accostando il familiare all'ignoto, prolungando la nostra esistenza in quella di altri, saturando le possibilità con l'immaginazione, essa aumenta la densità e la qualità della nostra esperienza, che – per usare fuori contesto le categorie di Bernard Williams – vogliamo più *thick*, spesso, e non *thin*, assottigliata e rarefatta dall'eccessiva astrattezza.

La letteratura e i media sembrano farsi carico, con maggiore consapevolezza e articolazione, di quella “seconda vita” delineata da Gérard de Nerval a proposito del mondo dei sogni,²² dove mettiamo in scena spontaneamente storie di cui siamo per lo più al centro, ma in cui si agitano figure, voci, suoni che provengono dall'ambiente familiare e sociale, da vivi e da morti, da esseri umani e divini, da mostri e da angeli. Del resto, presentando una tesi *peligrosamente atractiva*, Jorge Luís Borges non ha forse sostenuto che *los sueños constituyen el más antiguo y el no menos complejo de los géneros literarios?*²³ Nel sogno, come nella letteratura o nei media, viviamo o riviviamo – per tacita procura di noi stessi o per esplicita delega degli autori dei testi – altre esistenze, che completano la nostra.

Nelle trame del sogno rinveniamo gli elementi fondamentali della nostra esistenza, selezionati e ricombinati in modo da acquistare spesso un senso bizzarro e improbabile, in cui, tuttavia, assistiamo all'infinita varietà e imprevedibilità delle situazioni possibili. Nell'hobbesiano “silenzio dei sensi”²⁴ che caratterizza il sogno, di nuovo come nella letteratura o nei media, creiamo mondi che nascono con noi o con gli autori delle opere lette in libri e giornali o viste a teatro e alla televisione. Ci trasportiamo in altre epoche e luoghi, sperimentando situazioni “irreali” ma emotivamente verissime (panico dinanzi a ciò che di norma appare innocuo, impressione di volare o di precipitare, gioia nel riconoscere persone mai viste, vergogna per la propria presunta nudità quando si è vestiti, correre senza muoversi, gridare senza emettere suoni).

La letteratura è chiamata a operare sul terreno di quelli che si possono definire “luoghi comuni” – da non scambiare con le banalità –, dove l'accento cade sull'aggettivo “comune”. Simili alle piazze o ai punti d'incontro in cui gli uomini scambiano i loro prodotti ed

elaborano i loro vissuti, essi non sono da confondere con le banalità. Si tratta piuttosto di zone di estrema condensazione e sedimentazione di esperienze e di interrogativi, virtualmente condivisi da tutti, perché toccano, al pari dei modi di dire e dei proverbi tradizionali, le esperienze inaggirabili della condizione umana.

Paradossalmente, la maggior parte degli uomini non sa esprimere proprio ciò che è più importante, i momenti e le tappe salienti dell'esistenza (la nascita, la morte, la crescita, l'amicizia, l'amore, l'odio, la salute, la malattia, la sofferenza, la gioia, le decisioni: tutti quegli elementi che ritroviamo in noi e che ci accomunano agli altri). Come si dice dei cani, manca loro soltanto la parola, perché i vissuti più pregnanti e sentiti, quelli che coinvolgono e colpiscono tutti, nella comunicazione quotidiana finiscono con l'apparire i più sfuocati e inafferrabili.

Ai luoghi comuni la grande letteratura riesce a dare forma perspicua e dovizia di significato; è, soprattutto, capace di esprimerli in maniera articolata e intimamente coesa. Essi costituiscono il punto di equilibrio tra quello che l'autore è capace di dire e quello che il fruitore può quasi istintivamente comprendere se ha attraversato esperienze analoghe ed è perciò in grado di connettere le parole altrui con i propri vissuti.

Un varco verso il mondo

Con diversi mezzi, i poeti, i romanzieri, i filosofi danno voce a idee, passioni e fantasie in cui poi tutti potenzialmente si riconoscono, in cui sentono non soltanto che si parla di loro, ma che si dice quello che essi stessi avrebbero voluto dire. Talvolta avvertono questi contenuti come una rivelazione e sono talmente commossi come se fossero state toccate e vibrassero in loro le corde più profonde dell'anima. Scoprendo un Sé più profondo e promuovendo l'espansione della vita, essi provocano – come direbbero i filosofi medioevali riferendosi alla speranza – una *extensio animi ad magna*.

Ritagliandosi un luogo privilegiato, che è dentro e fuori lo spazio fisico, la letteratura riproduce la realtà e, insieme, la riformula. Così come il tempio (*templum* da *temno*, separo, isolo una zona, rendendola sacra) si raccoglie all'interno del comune spazio profano (ciò che sta davanti al *fanum*, quindi fuori dal tempio), analogamente il luogo della letteratura e della fantasia in genere è ritagliato dall'esperienza condivisa del mondo, ma propriamente non gli appartiene e non ne costituisce né la passiva riproduzione, né la secca alternativa.

Nella grande letteratura o, per squarci, anche nella grande filosofia (penso, in particolare, per il loro carattere narrativo o aforistico, ai dialoghi di Platone, alle *Confessioni* di Agostino e di Rousseau, ai *Parerga e paralipomena* di Schopenhauer, allo *Zarathustra* di Nietzsche o ai *Minima moralia* di Adorno) le esistenze reali o immaginate proposte, descritte o alluse hanno una consistenza difficilmente usurabile. Grazie a testi simili, viviamo per procura altre vite e ci sentiamo forniti di più biografie: siamo Odisseo, Antigone, Socrate, Cesare, Agostino, Dante, Amleto, Madame Bovary, Nietzsche, Anna Karenina, Leopold Bloom, Hans Castorp.

Rispetto alla filosofia di impronta metafisica, che separa il mondo in rigide coppie di opposti privi di reciproche mediazioni – realtà/apparenza, sostanza/accidente, presenza/assenza –, la letteratura in senso tradizionalmente più ristretto (poesia, romanzo, pièce teatrale) gode del vantaggio che le è stato concesso di custodire l'ambiguità, la varietà, la complessità, la grana e la ricchezza dell'esperienza vissuta. Mantiene così aperto il varco verso un mondo in cui le opposizioni si stemperano e si ibridano.

La letteratura in genere esige quello che si potrebbe chiamare un lettore universale, perché tratta di idee, attitudini e passioni che possono essere virtualmente trasmesse a tutti e comprese da tutti, ma che pure si situano in un contesto di sensibilità e intelligibilità individualmente e storicamente condizionato: “Lo specifico della narrazione è supporre che ogni uomo assomigli di più a tutti gli uomini che a quell’impreciso e vago fantasma che chiamiamo ‘lui stesso’. Questa concezione non cancella la peculiarità individuale, poiché è proprio nell’essere individualmente peculiari che tutti gli uomini si assomigliano; ma garantisce la trasmissibilità dell’esperienza e la validità generale del fondamento delle cose, che altrimenti ristagna nella pura innovazione che invalida ogni passato e compromette qualsiasi futuro”. Il lettore universale esiste, perché vi sono esperienze largamente condivise in cui ognuno si ritrova al punto di sembrargli di vivere in prima persona le vicende raccontate: “Ciò che ritorna nella narrazione sono i pilastri della nostra condizione umana: l’incontro con il mare e con il bosco, la nostra definizione di fronte all’animale, l’iniziazione dell’adolescente all’amore e alla guerra, il trionfo dell’astuzia sulla forza, la reinvenzione della solidarietà, i meriti dell’audacia e della pietà. E pure le orme del fluire del tempo, la separazione degli esseri amati, lo sfruttamento e l’usura, la senilità infiacchita, la morte [...]. Narrare è la possibilità di reinventare la realtà, di recuperare le possibilità di fronte alle difficoltà e alle avversità. Quando poi viene meno la sua funzione rigeneratrice, direttamente connessa con questa speranza individuale di cui abbiamo già parlato, la narrazione si inaridisce”.²⁵

Nel discorso tenuto nel 2010, quando gli viene assegnato il Premio Nobel per la Letteratura, Vargas Llosa riflette sull’importanza che hanno avuto nel formarlo le sue prime letture. Per la sua incisività ne riporto, con una certa ampiezza, alcuni brani: “Ho imparato a leggere all’età di cinque anni, nella classe di fratel Justiniano, nel collegio di La Salle a Cochabamba, in Bolivia. È la cosa più importante che mi sia successa nella vita. Quasi settant’anni dopo ricordo in modo limpido come questa magia, tradurre le parole dei libri in immagini, abbia arricchito la mia esistenza, abbattendo le barriere del tempo e dello spazio e permettendomi di viaggiare con il capitano Nemo a ventimila leghe sotto i mari, combattere fianco a fianco con d’Artagnan, Athos, Porthos e Aramis contro complotti che minacciavano la regina ai tempi del subdolo Richelieu, o spingermi nel ventre di Parigi, novello Jean Valjean, con il corpo inerte di Marius sulle spalle. La lettura trasformava il sogno in vita e la vita in sogno e poneva alla portata del

piccolo uomo che ero l'universo della letteratura. Mia madre mi raccontò che le prime cose che io scrissi erano continuazioni delle storie che leggevo, perché mi dispiaceva che finissero, oppure volevo cambiarne il finale. E forse è ciò che ho fatto per tutta la vita senza saperlo: prolungare nel tempo, mentre crescevo, maturavo e invecchiavo, le storie che riempiono la mia infanzia di passione e di avventure”.

Dalla narrazione dei suoi primi incontri con i libri, Vargas Llosa trae alcune considerazioni etico-politiche pienamente condivisibili: “Saremmo peggiori di quello che siamo senza i buoni libri che abbiamo letto, più conformisti, meno inquieti e ribelli, e lo spirito critico, motore del progresso, non credo esisterebbe. Così come scrivere, leggere è protestare contro le ingiustizie della vita. Chi cerca nella finzione ciò che non ha, dice, senza necessità di dirlo e senza neppure saperlo, che la vita così com'è non è sufficiente a soddisfare la nostra sete d'assoluto, fondamento della condizione umana, e che dovrebbe essere migliore. Inventiamo storie per poter vivere in qualche modo le molte vite che vorremmo avere, quando invece ne abbiamo a disposizione una sola”. E aggiunge: “Lo desiderino o meno, lo sappiano o no, coloro i quali raccontano, inventando storie, diffondono insoddisfazione, mostrando che il mondo è mal fatto, che la vita della fantasia è più ricca della *routine* quotidiana. Questa verifica, se crea radici nella sensibilità e nella coscienza, rende i cittadini meno facili da manipolare, non fa accettare loro le menzogne di chi vorrebbe far credere che dietro alle sbarre, tra inquisitori e carcerieri, si viva meglio e più sicuramente”.²⁶

In solitudine, la lettura silenziosa (quasi sconosciuta sino al tempo di Agostino, che ammirava Ambrogio perché capace di praticarla) ha costituito a lungo l'occasione non solo per isolarsi provvisoriamente dal mondo e rientrare in se stessi, ma anche per esporsi in maniera più intima e senza l'eco della propria voce all'influenza delle idee e delle passioni espresse nei libri.²⁷ Ad essa si è accompagnata a lungo la lettura pubblica ad alta voce dell'opera di un autore, già documentata in Grecia a partire almeno dal v secolo a.C.,²⁸ e largamente praticata – con i giornali, i *feuilletons* o i romanzi popolari – dinanzi a un pubblico di analfabeti agli albori del movimento operaio.²⁹

Atopia

Si può considerare la letteratura in senso lato quale “terzo regno” intermedio tra il presunto “reale” rispecchiato, nella sua unicità, dalla conoscenza (intesa come *mimesis*, riproduzione logico-percettiva di esso) e gli altrettanto improbabili prodotti per partenogenesi di una fantasia creatrice dal nulla. Aggirando l’opposizione diametricale tra reale e fantastico con il presupporre diverse soglie e differenti livelli di realtà, ciò che chiamiamo *la* realtà non è altro – al livello della coscienza individuale, dei suoi contenuti o *qualia*, e non certo a quello del sapere pratico e scientifico – se non la sedimentazione abbastanza coerente di tutte le nostre precedenti esperienze entro consolidate griglie interpretative.

Il territorio della letteratura è l’*atopia*, un luogo inclassificabile, che non appartiene né al dominio della realtà assoluta, né a quello (che ne è l’opposto speculare) dell’utopia, del nonesistente per definizione. Grazie a essa si allenta, o addirittura si spezza, sia il vincolo banalmente mimetico tra la letteratura e il reale assoluto, esistente in sé e privo di ogni relazione esterna, sia quello tra essa e un’immaginazione onnipotente e capricciosa.³⁰

Si direbbe che per suo tramite si faccia strada in noi l’oscura consapevolezza che l’altrove è già qui, incastonato nella pagina di un romanzo, nelle cadenze di una poesia, in un dialogo di Platone, in una lettera di Seneca, in una proposizione di Spinoza, in un articolo di Simmel. In queste opere il fittizio (o fattizio, da cui viene, attraverso la mediazione del portoghese, il nostro termine “feticcio”) assume maggiore pienezza di senso rispetto alla “realtà” semplicemente data, all’immediatamente percepito, al pigramente fantasticato o al meccanicamente pensato, così come per i fedeli – alla maniera di un’immagine che si vede rovesciata in una camera oscura – il dio “fatto” degli uomini diventa, feuerbachianamente, il loro creatore.

Nel lasciarcì vivere altre vite nell’immaginazione, la lettura o lo spettacolo agiscono sia come modalità di trasmissione di esperienze perspicue dall’autore al lettore, sia come “una pratica d’individuazione, un momento decisivo nell’elaborazione della ‘grammatica del rapporto a sé’. La lettura è, prima di tutto, una ‘occasione’ d’individuazione: dinanzi ai libri noi siamo condotti in permanenza a riconoscerci, a ‘rifigurarci’, ossia a costituirci in soggetti in un dibattito con altre forme. La lettura è perciò una ‘allegoria’ dell’individuazione”.³¹

Con un’angolatura diversa rispetto alle acute osservazioni contenute in *Lector in fabula* di Umberto Eco, che considera il romanzo una “macchina pigra”, bisognosa della cooperazione interpretativa da

parte del lettore,³² non ho qui di mira un approccio semiotico ed ermeneutico al testo, ma l'accertamento dell'eventuale coefficiente di modificazione introdotto da un testo sulla vita del lettore³³ o, più in generale, lo scambio che in lui può aver luogo tra letteratura e vita, paragonabile a quello, parodisticamente descritto da Woody Allen nel racconto *The Kugelmass Episode*, dove un professore di materie umanistiche, annoiato dal suo secondo matrimonio, desideroso di avventure sentimentali e scontento del suo psicoanalista, chiede a un mago di entrare dentro il romanzo *Madame Bovary* (specificando: a partire da pagina 120) in modo da incontrare Emma e trascorrere un week-end con lei all'Hotel Plaza di New York.³⁴

Alla ricerca di un “fuori” indeterminato – senza che si sia in grado di indicare, come nei miti o nelle favole, il “dove” e il “quando” di esso – intuiamo che, appunto perché abbandoniamo il “centro” delle nostre occupazioni e preoccupazioni quotidiane (la cosiddetta “vita vera”) e ci spostiamo verso la periferia di essa (la vita immaginata o vissuta per delega nella poesia o nel romanzo), proprio lì finiamo talvolta per trovare una maggiore densità di senso. Attraversando luoghi atipici si giunge, infatti, al nostro vero centro di gravità intellettuale ed emotivo in cui il desiderio e il pensiero trovano un appagamento maggiore che non nella vita quotidiana. È forse questa la lontananza prossima, la “patria sconosciuta”, di cui parlano Plotino e Novalis, l'*arrière-pays* intravisto da Yves Bonnefoy, quel luogo inesistente in cui non siamo mai stati ma che ci sembra di conoscere da sempre, quasi fosse un interno paese straniero perduto e a volte riconquistato?³⁵ La letteratura e l'arte in genere offrono un contesto di plausibilità dell'implausibile e fanno temporaneamente “credere” all'incredibile. Come diceva Sartre, a proposito del sognatore e come ripete parlando di chi legge un romanzo dimenticando se stesso, la concentrazione nella pagina o nella trama genera negli individui una coscienza “annodata”,³⁶ che sospinge ai margini e mette tra parentesi la realtà esterna.

Il paradosso di ogni profonda creazione letteraria consiste nel fatto che i suoi prodotti appaiono essere, nello stesso tempo, modi di indebolimento e di dissoluzione della corposità del reale e strumenti del suo potenziamento, vale a dire materializzazione in parole, suoni, colori di un mondo “più vero” di quello offerto dall'esistente, da cui tuttavia non cessano, in ultima istanza, di attingere i loro contenuti. In tal senso, ogni opera letteraria appartiene, insieme, alla realtà e alla possibilità. Per questo si è potuto dichiarare, da un lato, con Aristotele e Vico, che la poesia è più vera della storia (poiché descrive il possibile e il vero-simile e non quello che è effettivamente successo e contiene quindi una maggiore densità di significati rispetto alla narrazione del mero accaduto) e, d'altro lato, con Platone, che essa è una *theia mania*, un delirio e un invasamento divini, migliori della assennatezza umana e appartenenti alla stessa famiglia della profezia o dell'eros. Fin dagli albori della riflessione occidentale, entrambe queste tesi hanno mostrato un'eguale durata e forza di penetrazione, così da poter coesistere nella loro reciproca tensione.

Ma dove situare il limite tra la “realtà” e i prodotti dell'immaginazione? Grazie alla fantasia letteraria emigriamo incessantemente da un mondo a un altro: le opere ci trasformano in

“frontalieri”, che escono dal paese dell’immaginazione e ritornano a quello della realtà (e viceversa), inducendoci a intrecciare la nostra esistenza ai possibili senza però perdere l’inesauribile ricchezza di quella che chiamiamo realtà.

Le opere letterarie uniscono, infatti, al *pathos* uno specifico genere di conoscenza, che ha come oggetto sia la coscienza e il mondo, sia la percezione di un vuoto, di ciò che ancora ci manca. Esse custodiscono grappoli di significati che ci commuovono sia al di là del principio di realtà (in quanto messa tra parentesi, socialmente permessa, dei criteri logici e percettivi della nostra vita pratica e teorica), sia al di là del principio di piacere (in quanto pura ricerca del godimento priva di conoscenza).

Sostenendo simili tesi, si attenua e diventa incerta la linea che dovrebbe separare l'immaginario dal reale? La nostra vera esistenza si riduce al beato aggirarci nell'*hortus conclusus* della letteratura, dove si finisce per somigliare a un "romanzo scritto da noi"³⁷ o a un'esistenza che ha i colori sbiaditi di "un romanzo letto una volta sola tanto tempo fa"?³⁸ Normalmente, no. Eppure, come è oggi sterminato e differenziato il territorio dell'immaginazione e come è potente la sua spinta a fagocitare la "realtà"! Quante ore al giorno bambini e adulti passano, ad esempio, alla televisione, introiettando centinaia di personaggi e migliaia di trame, che incidono sulla grana della loro identità, modellandone molecularmente il carattere, sagomandone i desideri e portando talvolta, oltre a un eventuale arricchimento del senso e del valore della vita reale, anche a una loro virtuale erosione e inflazione?

Esistono rischi inevitabili, anche sul terreno etico, di un indebolimento del principio di realtà, non solo nel senso di una fuga dal mondo, che sarebbe favorita dall'eccessivo consumo di immaginario, ma anche dalla sostituzione dei visionari paesaggi della fantasia con i duri condizionamenti della realtà? Viene abbassato il livello di vigilanza della coscienza critica sul mondo? L'incontro con altre vite possibili mette in pericolo la consistenza della propria identità? È, in sostanza, possibile proteggere il senso della realtà dal pericolo della sua diluizione nella fantasia? O bisogna, al contrario, considerare il principio di irrealtà come portatore dell'esigenza insopprimibile della mente di distanziarsi dal mondo reale, un atteggiamento che è, per certi aspetti, perfino benefico? Occorre cioè considerare l'immaginazione come una facoltà che non si può impunemente reprimere?

Che il romanzo – e l'immaginazione in genere, con i suoi piaceri – possano sviare la mente lo sappiamo già, almeno dal *Don Chisciotte*. Aveva tuttavia ragione Guicciardini a osservare che "erra chi dice che le lettere guastano e' cervelli degli uomini, perché è forse vero in chi l'ha debole; ma dove lo trovano buono, lo fanno perfetto; perché el buono naturale congiunto col buono accidentale fa nobilissima composizione".³⁹

Non occorre, dunque, rinunciare alle aspirazioni a essere differenti da quel che si è, a cercare una vita migliore anche attraverso esempi e modelli tratti da opere letterarie. Per la sopravvivenza e la sanità mentale degli individui la superiorità in ultima istanza della realtà effettuale sull'immaginario va mantenuta, ma deve essere sapientemente temperata e bilanciata dal principio di irrealtà,

dall'apertura all'alterità e ai possibili, che contribuiscono peraltro alla definizione e all'interpretazione della "realtà" stessa.

La salvezza non consiste pertanto nel rifiutare l'esperienza dell'irrealtà, nel cercare di immunizzarsi nei confronti della fantasia e del desiderio. Se è permessa una similitudine, l'ideale sarebbe semmai – come in un pianoforte – quello di poter suonare con la destra, in chiave di violino, la tastiera della fantasia, più lieve e inventiva e, con la sinistra, in chiave di basso, quella della realtà, più grave e continua, che rappresenta il richiamo alla serietà dei condizionamenti.

IV. Un altro luogo, un altro tempo

L'ometto di piombo

Sospeso tra realtà e irrealtà, frontaliero tra il mondo logico-percettivo e il mondo fantastico, cosa permette all'io di durare e, al di là di ogni frattura o discontinuità dell'esperienza, di ricongiungersi a se stesso? Cosa lo mantiene consapevole della propria identità nel passare attraverso il quotidiano incontro con il nulla del sonno senza sogni? Cosa lo salva dalle lacune dell'oblio, che cancellano inesorabilmente parti sempre più consistenti della sua storia? Come può rientrare in se stesso dal turbine delle passioni che lo mandano “fuori di sé”, dagli sviamenti del delirio, dai traumi che temporaneamente ne oscurano la coscienza o, talvolta, perfino dal coma profondo? Come può, insomma, risorgere incessantemente dalle ceneri del suo passato?

Per uscire dal vicolo cieco cui è condannata la teoria della riflessione e della auto-referenzialità della coscienza di origine fichtiana sono state elaborate, tra le tante, almeno due strategie fondamentali. La prima è sostenuta da Schopenhauer, che era stato colpito dall'osservazione di Kant, secondo cui il soggetto del conoscere conosce senza essere conosciuto, mentre il soggetto del volere è conosciuto ma non conoscente. Questo “miracolo” che permette all'io di contenere in sé due entità differenti, il conoscere e il volere, induce Schopenhauer a considerarsi simile a Lavoisier, che aveva scomposto un'unica sostanza, l'acqua, in idrogeno e ossigeno.¹

Dato che il soggetto non può conoscersi – in quanto è “quello che tutto conosce e da nessuno è conosciuto”² –, non è neppure capace di ricongiungersi circolarmente a se stesso nell'autocoscienza. Per contro e diversamente da quel che pensava Kant – la volontà è, almeno in parte, in grado di conoscere (Schopenhauer è, infatti, convinto di aver trovato un “percorso sotterraneo” per giungere allo strato superficiale del suo manifestarsi).³ Ed è proprio perché essa è eterna, fuori dal tempo e dai suoi fenomeni, che nel loro intimo gli uomini avvertono l'aroma dell'eternità e si rifiutano di accettare l'idea della propria morte (Freud spiegherà negli stessi termini le ragioni dell'eroismo in guerra⁴).

La seconda strategia consiste nel combattere la posizione del primo Fichte sull'autocoscienza tramite la riscoperta dell'immediatezza del sentirsi – più che conoscersi – al di fuori della riflessione. Una centripeta forza di gravità dell'io, un equilibrio che si riconquista dopo ogni sbilanciamento, discontinuità o dissipazione, uno stabilizzatore "giroscopico" dell'identità, riporta, infatti, il soggetto costantemente a se stesso, rendendo la sua esperienza sensata e connessa. Proust ha usato, a tal proposito, l'immagine dell'"ometto di piombo", che al risveglio ritrova immancabilmente se stesso: "Si dice allora: un sonno di piombo. E sembra di esser diventati noi stessi, durante i brevi istanti che seguono un tal sonno, nient'altro che un ometto di piombo. Non si è più nessuno. E come mai, in tal caso, cercando il nostro pensiero, la nostra personalità, come si cerca un oggetto smarrito, finiamo per trovare proprio il nostro io, piuttosto d'un altro? Perché, quando ci rimettiamo a pensare, non accade mai che un'altra personalità diversa dalla prima si incarni in noi? Non si capisce cos'è che guida la nostra scelta e perché fra i milioni di esseri umani che potremmo essere, mettiamo la mano esattamente su quello che eravamo il giorno prima".⁵

Di norma torniamo a noi perché non ce ne siamo mai completamente allontanati, perché il 'guinzaglio' lasciatoci dall'io per le nostre peregrinazioni notturne, può essere lungo, ma, al risveglio, il 'padrone' lo riaccorcia, riportandoci ai suoi piedi come cani obbedienti. Ci ritroviamo perché il punto di partenza e quello d'arrivo sono resi solidali da un controllore che, in condizioni fisiche e psichiche normali, è tenuto a concederci una libertà condizionata e temporanea, quasi uno svago e una ricreazione a termine.

Di conseguenza, anche il “presentimento dell’altro”, avvertito nel sogno, non esclude il radicato sentimento di sé, un suo incancellabile fondo di costanza. Parallelamente, il nostro calcare l’“altra scena” del sogno non conduce all’oblio e alla cancellazione delle scene della veglia. Infatti, pur nei turbamenti dell’alterità, non si perde mai completamente il filo dell’identità.⁶ Si prova pur sempre l’ambigua percezione dell’identità ibridata con la diversità, ma anche la sensazione indefinibile di una densità eccedente di senso, di un di più insituabile che turba e commuove. È come se, oltre al senso manifesto, ve ne fossero incapsulati altri, in un gioco di rinvii e di riverberi che sciolgono i contorni determinati di persone e cose.

Quando, invece, la coscienza è maggiormente focalizzata, la continuità e l’identità sono avvertite in maniera più netta, nel senso spiegato da Dilthey. Gli eventi, dice, si susseguono allora nel tempo “non come onde l’una dietro l’altra, ciascuna superata dall’altra, intervallate come file di un reggimento di soldati. In tal caso la mia coscienza sarebbe intermittente, giacché una coscienza senza un evento al quale inerisca è impensabile. Io trovo invece, nella mia vita desta, una continuità. I processi scorrono gli uni accanto e *dentro* gli altri in modo che nella mia coscienza qualcosa è sempre presente. Come quando un viandante avanza di buon passo, e oggetti che poco prima erano di fronte e di fianco a lui, scompaiono alle spalle, ma altri compaiono mentre l’immagine del paesaggio conserva la propria continuità”.⁷

Si può obiettare che noi restiamo gli stessi finché dura l’integrità del nostro organismo e, in particolare, del nostro cervello, in quanto la continuità psicologica ha un’evidente base fisiologica nell’assenza di lesioni cerebrali o del sistema nervoso e di malattie mentali quali la schizofrenia. Eppure, questa spiegazione medica – per quanto corretta – non dice ancora nulla del contenuto dei *qualia*, allo stesso modo in cui il funzionamento normale o difettoso di una rete telefonica non fornisce informazioni sul contenuto e sul senso dei messaggi che vi vengono trasmessi.

Continuità e discontinuità costituiscono la storia sincopata di noi stessi, in cui troviamo però, di volta in volta, una serie di *ubi consistam*, luoghi di più o meno durevole convergenza di pensieri, percezioni, ricordi e affetti attorno a un punto mobile (il nostro io) capace di travalicare tutte le cesure. Esistono indubbiamente soglie di discontinuità (uscita dalle “province finite di significato”, come nel caso dell’addormentarsi o dei giochi infantili secondo Alfred Schütz),⁸ ma vengono normalmente oltrepassate: i diaframmi cadono o

diventano porosi, permettendo una maggiore regolarità delle esperienze. L'“accento della realtà” si sposta e si ritira così da un mondo all'altro, obbligandoci a imparare come entrare e uscire da questi “inframondi”, come intrecciare la nostra esistenza ai possibili, senza perdere il contatto con quella che William James chiama la *paramount reality*, la realtà che appare superiore a tutte le altre, quella della vita quotidiana da svegli.

Il cogito tacito

Con l'abbandono operato da Locke dell'idea di anima-sostanza (una, semplice e indivisibile, ancoraggio permanente dell'io all'eternità) e con il riconoscimento da parte dello stesso Fichte dell'insostenibilità della teoria autoreferenziale del *Selbstbewußtsein*, si è cercato di evitare il pericolo corso da ogni filosofia della riflessione di sdoppiare all'infinito l'autocoscienza in osservatore e osservato. Ci si è quindi domandati in quale altro modo si possa spiegare il rinascere identico e diverso dell'io nei suoi successivi *avatar*, il suo risorgere trasformato ma riconoscibile dopo ogni cesura. Come si genera questa paradossale unione di continuità discontinua? La risposta data è che esiste un immediato *tactus intimus* che ci congiunge direttamente a noi stessi, un "cogito tacito" (o *cogito pré-reflexif*)⁹ che evita la chiusura del soggetto nella gabbia della "riflessione" – dove gli è soltanto lecito girare in circolo – e che costituisce il presupposto di ogni riflessione.

A causa della sua presenza generalmente inavvertita, simile in questo al battito del cuore o al ritmo del respiro, spesso ci dimentichiamo di questo cogito tacito. Percepiamo, direbbe Sartre, solo il nostro "sapore *insipido*", che ci accompagna a ogni istante, o sentiamo in noi, nel senso di Bertrand Russell, la discreta vicinanza di un *acquaintance*, di un conoscente. Tale *cogito pré-reflexif* è l'oscuro sentimento vitale, cenestetico, legato al corpo, già filosoficamente scoperto nell'antichità da Aristippo con il nome di "contatto interno" (*tactus intimus* nella traduzione ciceroniana).¹⁰ In anni recenti, alcuni studiosi tedeschi come Dieter Henrich, Klaus Düsing e Manfred Frank sono giunti all'unanime conclusione secondo cui, affinché vi sia l'atto di riflessione, è necessario presupporre il *tactus intimus*, un io opaco e impenetrabile.¹¹

Tale teoria sembra, per alcuni aspetti, costeggiare temi trattati dalla fenomenologia di Husserl o dalla *Psicopatologia generale* di Jaspers a proposito dell'immediata percezione di sé come corpo vivente (*Leib*) o trovare una indiretta conferma, in via negativa, a partire dalla mancata percezione preriflessiva di sé in campo psichiatrico (in altre parole, dall'assenza di *tactus intimus*). Per Wolfgang Blankenburg la "perdita dell'evidenza naturale" distrugge, infatti, l'immediata sensazione dell'autonomia del sé e, in maniera analoga, per Christoph Donald Frith, il sintomo principale della schizofrenia è dato proprio dall'assenza di auto-monitoraggio e di coscienza auto-centrata, per cui pensieri, emozioni, fantasie o azioni non vengono dal paziente riconosciute come proprie, ma attribuite a influssi e potenze esterne.¹²

È quando perdiamo il senso dell'evidenza naturale, quando si ottunde il *tactus intimus*, quando (come accade a certi personaggi

pirandelliani) ci guardiamo vivere esclusivamente dall'esterno, che finiamo per interrogarci su ciò che ci appariva ovvio e per staccarci dall'immediata aderenza alla centralità dell'io. Per comprendere questo fenomeno pensiamo, per analogia, al fluttuare degli astronauti nello spazio cosmico. Al livello del senso comune, eravamo propensi a credere che la forza di gravità possedesse una validità assoluta (nell'immaginazione infantile essa era ritenuta talmente vincolante da trattenere con i piedi per terra e a testa in giù perfino gli abitanti degli antipodi), senza sospettare che la sua assenza, pur non negandola, desse luogo al levitare dei corpi. Allo stesso modo, ci sembra quasi impossibile vivere non facendo leva sulla immediata coscienza che ciascuno ha di sé.¹³ Eppure, nella schizofrenia l'assenza di auto-monitoraggio, il non sentirsi patire e agire in proprio, non implica una perdita di consapevolezza dei contenuti psichici, ma, paradossalmente, addirittura una loro iper-consapevolezza, non però riferibile all'io del soggetto. Poiché il delirante schizofrenico in fase acuta non è in grado di elaborare e filtrare il flusso di informazioni che gli giunge dal mondo esterno e interno, il mancato spontaneo riferimento a sé scaturisce dallo sforzo fallito di interpretare e selezionare coerentemente quello che attraversa, turbinando, il suo campo mentale ed emotivo. Ciò spiega perché lo schizofrenico trovi rilevante quanto non verrebbe da altri neppure preso in considerazione, ad esempio il colore di tutte le cravatte degli invitati a un ricevimento, che viene imputato a segnale convenuto di una qualche congiura.¹⁴ L'abnorme quantità di informazioni lo assorbe talmente tanto da fargli dimenticare e cancellare se stesso.

Si potrebbe paragonare il *tactus intimus* a quel sapere tacito che è la connivenza, un conoscere immediato e implicito che non ha bisogno di spiegazioni (*connivere* in latino significa intendersi con uno sguardo, con un battito di ciglia),¹⁵ se non fosse che tale sapere tacito è divenuto immediato solo grazie a una serie di mediazioni, di stratificazioni di parole, gesti, discorsi trasformatisi in abitudine. Succede come quando un pianista, dopo lunghi e faticosi esercizi, arriva a suonare un difficile pezzo senza neppure guardare lo spartito.

In attesa di inserire questo tema nel quadro più ampio che presenterò in seguito, concludo per ora sostenendo che esiste una complementarità antagonistica fra *tactus intimus* e riflessione (o tra immediatezza e mediazione), nel senso che ogni elemento della coppia è inscindibile dall'altro e, insieme, in contrasto con l'altro.

Resta ancora da chiedersi come mai i concetti utilizzati per comprendere il rapporto tra continuità e discontinuità dell'io appaiano, nello stesso tempo, ugualmente incompatibili e irrinunciabili. Per procedere nella spiegazione del fenomeno, propongo di costruire cinque modelli analogici, da integrare alla fine in un unico schema, che dia conto della compresenza di identità e alterità nella coscienza (e, dunque, del formarsi dell'individualità attraverso il confronto con gli altri).

Il primo modello è rappresentato dall'applicazione a questi problemi dell'idea freudiana di "condensazione", che intreccerò con la figura retorica della metafora. Freud ne spiega il meccanismo psichico mostrando come nel sogno figure diverse si sovrappongono su una stessa immagine senza confondersi (come succede scattando varie fotografie sulla medesima lastra), così che vediamo x, ma sappiamo che è y, anche se veste come z.¹⁶

Avanzo l'ipotesi che l'identità personale si configuri, sincronicamente, come una grande condensazione. In questo specifico caso, come una sovrapposizione di differenti io, ossia dei differenti orizzonti complessivi di senso (centri di coordinamento psichico, dotati di una relativa consistenza e permanenza) che si sono fusi e che ciascuno di volta in volta acquisisce nel corso della vita. In una prospettiva diacronica, la condensazione può essere concepita quale effetto di metaforizzazione, ossia, etimologicamente, di trascinamento o di trasloco nell'io attuale di tutti gli io trascorsi (del susseguirsi dei punti di vista che hanno coordinato i flussi di coscienza nelle varie epoche dell'esistenza del singolo). La metaforizzazione ricapitola il susseguirsi delle differenti versioni dell'io secondo una valanga psichica che s'ingrossa in ogni nuova fase inglobando le precedenti. Queste restano, appunto, implicitamente fuse nell'orizzonte dell'io presente, ma possono essere esplicitate e distinte mediante la memoria e la riflessione. Pur con periodi d'improvvisa accelerazione o di momentaneo stallo, tale trascinamento, quasi per inerzia di movimento, è continuamente all'opera nel superare le intermittenze: in base all'ottica scelta, rispetto al successivo ogni istante serve da ponte e, insieme, da cesura, da fattore di continuità e di discontinuità.

Abbiamo bisogno del permanere dell'identità nel tempo, della conservazione del passato grazie alla memoria, ma altrettanto, e indissolubilmente, dell'apertura al nuovo per mezzo del pensare e dell'agire, un nuovo cui si accede a partire dall'abbandono delle configurazioni di quel che eravamo. L'equilibrio è precario, ma, nonostante ciò, riusciamo di norma a ritrovare alcune tracce del

cammino che riconduce alle nostre molteplici incarnazioni psichiche durante un'unica vita.

Si può guardare al problema anche da una diversa angolatura. Per contrastare il consumarsi del tempo dell'esistenza, del "qui" e dell'"ora", e trovare consolazione alla morte inevitabile, da Platone in poi il pensiero occidentale ha spesso sdoppiato la realtà, separando la vita che scorre e muore dalla "vita vera", quella felice ed eterna nell'al di là, conquistata dalle anime che considerano il mondo terreno un mero luogo di transito in vista del trasloco in un altro. Per sfuggire a tale sdoppiamento della realtà è necessario introdurre una convenzionale distinzione tra la "vita", che si può definire in tanti modi, per esempio in termini biologici, e il "vivere" in quanto processo, qualcosa di indefinibile qualora si mantenga l'opposizione tra gli elementi che costituiscono le tradizionali categorie metafisiche di essere e apparire, immediatezza e mediazione, presenza e assenza.

Perché il vivere, per un verso, rappresenta il bene più agognato e, per un altro, non ci soddisfa? "Dato che il vivere è la cosa più elementare, che condividiamo con l'ameba e, nello stesso tempo, il culmine delle nostre aspirazioni",¹⁷ noi cerchiamo qualcosa di più alto, che dia senso all'esistenza, sottraendola al rimpianto per la sua inevitabile perdita (il *metus amittendi* di cui parla Agostino, che costituisce per Pascal il pensiero più tremendo e insostenibile, anche perché, dice, facciamo parte di quel gran numero di persone incatenate che ogni giorno assiste all'esecuzione degli altri, aspettando il proprio turno).

Queste considerazioni ci introducono al secondo schema, che considera la vita psichica sulla base di due regimi antagonisti e delle loro reciproche interferenze. Al livello di quello che chiamo primo regime "si svolge il lavoro psichico più durevole, continuo, tenace e inappariscibile, la cui attività si potrebbe paragonare a un basso continuo, a un pensiero insonne o a una costante opera di reinterpretazione di contenuti dal significato insituabile o eccedente rispetto alle capacità di immediata ricezione e riconoscimento da parte della coscienza". Questa attività si può percepire nel carattere ossessivo di certi pensieri, immagini o affetti che ritornano prepotentemente nel sogno, nel delirio o nelle *rêveries*. Prevalgono qui materiali psichici che non si lasciano comprendere e metter da parte una volta per tutte perché subiscono continue metamorfosi senza peraltro perdere la loro riconoscibilità. La comprensione definitiva degli oggetti inesauribili di tale primo regime è sempre rinviata, sottoposta a riproposizioni continue, a variazioni multiple grazie alla diversa combinazione o accentuazione degli stessi elementi: "Un'instancabile ermeneutica irriflessa, spontanea, ne fissa i successivi

contorni e ne interpreta i particolari, rivoltandoli ed esaminandoli da tutti i lati, senza volerne eliminare forzatamente le ambiguità o ridurre la densità dei significati”.¹⁸ È, appunto, questo regime che, proprio perché opera sul terreno dell’inesauribile, forma il sostrato di maggiore durata e continuità della coscienza.

Il secondo regime è invece rappresentato dal prevalere della coscienza vigile, che pone in evidenza il momento della discontinuità e della successione, scandendo fotogrammi di consapevolezza e articolando il dis-corso, il passaggio delle argomentazioni attraverso catene ordinate di singole idee sufficientemente coerenti tra loro ed eventualmente convalidate da prove empiriche (la sua sfera è il pensiero focalizzato e metodico).

Collaborando e, insieme, opponendosi, senza tuttavia fondersi, questi regimi psichici rinviano a due inattuabili limiti: l’uno confina con la pura coesistenza immobile e indistinta del tutto, con la perfetta indifferenza al tempo; l’altro con la pura successione di momenti distinti della coscienza che si dissolvono in caleidoscopiche mutazioni. È evidente che, come nel caso della condensazione e della metaforizzazione degli io, questi due regimi convivono e collaborano pur all’interno di un insanabile conflitto.

Il terzo schema cerca di interpretare la nozione di identità personale mediante l'estensione e la riformulazione, oltre il suo ambito originario, del concetto foucaultiano di "eterotopia" – e, per certi aspetti, di "eterocronia" –, che designa la giustapposizione di spazi complementari, virtuali come le immagini riflesse negli specchi, e reali, come gli oggetti che generano queste immagini.

La particolarità dell'*eterotopia* è che essa rinvia da un altrove spaziale a un luogo fisico preciso. Lo specchio, infatti, rappresenta, da un lato, un'utopia, un luogo senza luogo (dato che "mi vedo là dove non sono, in uno spazio irreale che si apre virtualmente dietro la superficie"); dall'altro, funziona, invece, "come un'eterotopia nel senso che restituisce il posto che occupo nel momento in cui mi guardo nel vetro, un posto assolutamente reale, connesso a tutto lo spazio che lo circonda, e al tempo stesso assolutamente irreale, perché, per essere percepito, deve passare da quel punto virtuale che sta laggiù".¹⁹

Per strade completamente diverse, nel definire i poeti "api dell'invisibile", Rilke sembra essere giunto a conclusioni vicine a quelle di Foucault. In maniera analoga allo specchio, la poesia e la letteratura in genere ci ricollocano, infatti, nel mondo reale attraverso i mondi possibili dell'arte, che riportano e fanno rifiorire nel visibile, attraverso la loro trasposizione nel linguaggio, quei contenuti tratti dal mondo reale, ma compresi e trasformati nello specchio della mente. Come scrive appunto Rilke: "Si tratta allora non solo di non diffamare e mortificare le cose terrene, ma, proprio a causa della caducità che condividono con noi, questi fenomeni e cose debbono essere da noi compresi e trasformati con il più intimo intendimento. Trasformati? Sì, perché il nostro compito è quello di compenetrarci così profondamente, dolorosamente e appassionatamente con questa Terra provvisoria e precaria, che la sua essenza rinasca invisibilmente in noi. Noi siamo le api dell'invisibile. Noi raccogliamo incessantemente il miele del visibile per accumularlo nel grande alveare d'oro dell'invisibile".²⁰ Per inciso, ampliando il discorso, sarebbe interessante configurare la letteratura quale un luogo eminentemente eterotopico ed eterocronico, una finzione che mi situa meglio nella realtà passando attraverso la superficie dell'irrealtà e mi colloca nel tempo attraverso l'assenza del tempo (o, forse, attraverso un altro spazio e un altro tempo).

Anche all'identità personale, aggiungo, può essere attribuita una natura eterotopica (ed eterocronica). L'ego come funzione immaginaria che non coincide mai con il soggetto reale non è, come vorrebbe Lacan, soltanto una fuggevole illusione, un semplice

miraggio atto a smentire la certezza cartesiana del *cogito* (*je pense où je ne suis pas, donc je suis où je ne pense pas*).²¹ Secondo Lacan, infatti, a partire dall'articolo *Lo stadio dello specchio*, la formazione dell'identità avviene per effetto di una speculare duplicazione iniziale della coscienza, che provoca nel bambino una vera e propria "lotta per il riconoscimento" della propria immagine, perché prima di essere se stessi, bisogna essere spettatori di se stessi.²² La capacità del bambino di riconoscersi precede l'autopercezione cenestetica della propria unità corporea. In un linguaggio più semplice: il bambino è in grado di "riconoscere" la propria immagine prima di essere capace di comandare al suo corpo.

Da tale discrepanza, dalla vittoria di un elemento di potenza su una condizione di più profonda impotenza, sorge, per Lacan, la reazione di "giubilo" che accompagna nel bambino l'agnizione, il ritrovamento di se stesso nello specchio, in una parete di alterità spazialmente dislocata rispetto alla posizione del proprio corpo. Da allora, ciascuno identifica se stesso come un altro-identico, posto alla "soglia del mondo visibile".²³ Questo "io" speculare, frammentato e incompleto, non riesce tuttavia a coincidere con la soggettività pienamente avvertita e padroneggiata. Resterà inevitabilmente condannato a una illusione di autonomia, legato a un fattore immaginario e derealizzante, che lo costringerà ad aggrapparsi testardamente sempre di più alla sua stessa debolezza, a corazzare la propria soggettività sprovvista di nucleo e a oscillare continuamente – senza mai potersi decidere – tra identità impossibile e alterità ineliminabile.

Di conseguenza, il soggetto non perde mai la propria natura incompleta di ingannevole lastra di confine tra lo spazio reale e corporeo e quello immaginario e virtuale. La "quasi realtà" dell'immagine speculare si riverbera sull'io, trasformandolo, a sua volta, in una "quasi realtà" che non è in grado né di soggettivarsi, né di oggettivarsi a pieno. Il carattere illusorio della soggettività è, tuttavia, una forzatura di Lacan, la trasformazione di un aspetto unilaterale del fenomeno nella sua totalità. È, infatti, proprio questa figura immaginaria, asintotica, della quasi realtà dell'io che gli consente di situarsi nella realtà, in un gioco di rimandi in cui i due termini (reale e immaginario) sono, di nuovo, complementari e opposti.

Sebbene non tematizzi questo problema, implicitamente anche in Foucault l'identità personale non si riduce a qualcosa di concreto, di tangibilmente reale: a corpo, cervello o rete neuronale. Non è né mero epifenomeno dell'encefalo, come parte del sistema nervoso centrale, né qualcosa che può esistere senza di esso, di per sé.²⁴ Come nello specchio vediamo, dietro la parete piana, un'immagine virtuale che ci serve per situarci nello spazio tridimensionale e tangibile in cui

effettivamente siamo, allo stesso modo abbiamo bisogno, come ho già accennato, di rifletterci in un altro spazio senza profondità e in un altro tempo senza durata per concepirci nello spazio del nostro corpo e nel tempo irreversibile della nostra esistenza; di uno spazio e di un tempo irreali per situarci nello spazio e nel tempo reali. Più precisamente: abbiamo bisogno dell'astrazione, dello sguardo riflesso dall'esterno per comprenderci come *tactus intimus* e, per converso, abbiamo bisogno della nostra concreta immediatezza per sdoppiarci.

Sotto quell'apparente groviglio che chiamiamo io, l'identità è – simultaneamente e sotto forma di antagonismo collaborativo – continuità e discontinuità, *tactus intimus* e riflessione (coppie che coesistono nella loro reciproca disgiunzione e nel loro inaggirabile rapporto di complementarità). Di conseguenza, l'identità personale appare, in maniera riflessa, come una fra tante nel tempo e nello spazio della società e del mondo e, in maniera immediata, nel tempo reale e nello spazio corporeo del singolo.

Il quarto schema analogico spiega in maniera diversa la coesistenza antagonistica di immediatezza e riflessione, di presenza e assenza. Almeno da Parmenide e Platone in poi, la metafisica tradizionale (senza fare di ogni erba un fascio) tende a fissare la presenza e a trasformarla in permanenza, in durata interminabile, “a confondere l’essere stesso con la sub-sistenza [...] e a trasformare questa in qualcosa di inerte, in essenza o sostanza (*ousia*)”.²⁵

Del presente si coglie soltanto il suo svanire, la sua incessante trasformazione in assenza, ma non si coglie, invece, la sua persistente presenza *assieme* alla sua assenza, l’immediatezza nella mediazione. La difficoltà da superare diventa allora quella di uscire dall’immediatezza della presenza, senza abbandonarla e perderla. L’“apriti Sesamo” del problema viene pronunciato nel momento in cui si trasforma in strategia l’intuizione proustiana della memoria involontaria, che “coniuga la distanza con l’attualità”, la presenza con l’assenza.²⁶

Vale la pena di analizzare da vicino la posizione di Proust al riguardo e di considerare le premesse e le conseguenze di questa sua eventuale soluzione implicita. Sappiamo che, grazie alla scintilla di una sensazione attuale, la memoria involontaria risuscita un ricordo del passato rimasto intatto perché paradossalmente custodito dalla teca dell’oblio in quanto inutile al proiettarsi della memoria volontaria nel presente in vista dell’azione.

Nella memoria involontaria si produce la saldatura tra due io lontani e separati nel tempo, come nel famoso caso, ormai diventato una stucchevole e inflazionata icona, della *petite madeleine*, ma anche negli episodi meno noti del pavimento sconnesso del palazzo dei Guermantes e, soprattutto, di Balbec, in cui il narratore, allacciandosi agli stivaletti, è folgorato dal ricordo della nonna che, quando era bambino, compiva per lui la stessa operazione: “L’io che io ero allora, e che da tanto era scomparso, m’era di nuovo così vicino che mi sembrava ancora di sentire le parole pronunciate subito prima e che, tuttavia, non erano più che un sogno, così come un uomo non ancora ben desto crede di percepire proprio accanto a sé i rumori del suo sogno che svanisce”.²⁷

La nostra normale memoria (che, analogamente ai nostri affetti, procede per intermittenze) è scandita da zone di oblio squarciate all’improvviso dalla luce della memoria involontaria. In questi momenti eccezionali risorgono parti del passato, sfuggite alla pretesa di ricordare solo ciò che è funzionale al continuo urgere del presente nell’appropriarsi di un passato da sottomettere e risvegliano dal suo isolamento un io trascorso e fino ad allora ignorato, che si sovrappone

all'io attuale senza confondersi con esso.

Rinasce in questi rari istanti un altro io, non logorato dalle vicende successive, perché salvaguardato dalle incursioni della memoria volontaria: “Sì, se il ricordo, grazie all'oblio, non ha potuto contrarre alcun legame, gettare nessuna catena fra sé e l'istante presente, se è rimasto al suo posto, alla sua data, se ha mantenuto le sue distanze, il suo isolamento nella profondità d'una valle o in cima a una vetta, ci farà respirare di colpo un'aria nuova per la precisa ragione che è un'aria respirata in altri tempi, quell'aria più pura che i poeti hanno cercato invano di far regnare nel paradiso e che non potrebbe dare la sensazione profonda di rinnovamento che ci dà se non fosse già stata respirata, giacché i veri paradisi sono i paradisi che abbiamo perduto”.²⁸

L'incontro tra due istanti e due io appartenenti a “serie distinte parallele” mostra il sovrapporsi di un momento del passato, rimasto integro, su uno del presente, il coincidere istantaneo di memoria e sensazione. A renderci lieti e pieni di meraviglia è l'essere momentaneamente riusciti a sottrarci al vorace e irreversibile scorrere del tempo, a cogliere in un unico colpo d'occhio due differenti epoche della vita, tanto che il due diventa un uno che mantiene la sua interna distinzione pur nella sovrapposizione di vecchio e nuovo.

Le “resurrezioni della memoria” non costituiscono semplici riproduzioni del passato, ma una verità nuova: “Mi resi conto che qualche volta – e già a Combray, dalla parte di Guermantes – impressioni oscure avevano in altro modo sollecitato, come quelle reminescenze, il mio pensiero, ma nascondendo non una sensazione d'altri tempi bensì una verità nuova, un'immagine preziosa che cercavo di scoprire con sforzi dello stesso genere di quelli che facciamo per riportarci alla mente qualcosa, come se le nostre idee più belle fossero come arie musicali che ricordassimo senza averle mai sentite prima e che ci sforzassimo di ascoltare, di trascrivere”.²⁹

Il corto-circuito tra ricordo e sensazione in Proust riconduce per analogia al problema generale da cui si è partiti, quello del rapporto, inscindibilmente complementare e conflittuale, tra immediatezza e mediazione, che può ritrovarsi, riformulato diversamente, anche nel prossimo modello relativo all'unità-distinzione nell'ottimale equilibrio della coscienza.

Il quinto paradigma può, infatti, ricavarsi dalla distinzione tra il modello omeostatico e quello dinamico all'interno della coscienza e della vita stessa. Nei processi fisiologici elementari lo squilibrio permanente è chiaro: ho fame, mangio; ho sete, bevo, ma poi inevitabilmente ho di nuovo fame e di nuovo sete e così via. Lo stesso schema è applicabile anche al piano morale e spirituale?

Alcune filosofie, a partire da Platone (ma precedute da diverse religioni e culti misterici), hanno abbandonato il corpo al suo destino di inappagabile ciclicità di bisogni funzionali alla sopravvivenza e hanno cercato invece nell'anima un equilibrio armonioso sottratto alla insaziabile pressione delle necessità fisiche e, possibilmente, anche alla morte.

Per chiarire la differenza tra questi due atteggiamenti, lo stesso Platone si serve nel *Gorgia* di efficaci paragoni. Nella discussione tra Socrate e il giovane sofista Callicle, il primo, riferendosi a un'immagine tratta da "un siciliano o un italiano",³⁰ sostiene che "la vita di un uomo temperante e quella di un uomo dissoluto possono essere paragonate alle situazioni di due uomini che possiedono molti vasi pieni; un vaso di vino, un altro di miele, uno di latte, e molti altri pieni di molti altri liquidi. In entrambi i casi, si tratta di sostanze rare, difficili da trovare e reperibili solo a grandissima fatica". Per inciso, Platone anticipa qui in poche pagine l'idea di vita buona basata sulla temperanza (in contrasto con la vita dissipata degli uomini incontinenti e mai sazi di piaceri e di potere come Callicle) che svilupperà con maggiore ampiezza nel secondo e nel terzo libro della *Repubblica*.³¹

Continua Socrate nel *Gorgia*: "Supponi adesso che uno dei due abbia vasi sani, e dopo averli riempiti non debba più pensare a rifornirli, e quindi possa stare tranquillo; l'altro ha anche lui liquidi preziosi, che si possono sì trovare, ma a gran fatica; solo che ha vasi guasti e pieni di buchi, ed è costretto a rabboccarli continuamente, giorno e notte, se vuole evitare guai grossissimi. In queste condizioni, ti pare che la vita dell'uomo dissoluto sia più felice di quella dell'uomo temperante?".³²

L'immagine dei vasi bucati sembra riferirsi anche a una tradizione (rappresentata da Polignoto in un dipinto di Delfi ormai perduto) che allude al supplizio dei non iniziati ai misteri, costretti a portare senza tregua dei dolii forati,³³ proprio come farebbe il giovane sofista secondo Socrate.

Con la superbia degli oligarchi, unita alla consequenzialità del sofista, Callicle obietta a Socrate che "chi vuol vivere bene deve lasciare che i suoi desideri crescano a dismisura, senza frenarli, e deve

poi essere abbastanza coraggioso e intelligente da realizzarli, per grandi che siano; deve soddisfare qualunque capriccio gli salti in testa”.³⁴ E aggiunge, contestando il senso della similitudine riferita da Socrate: “Quel tale che ha riempito i vasi una volta per tutte, poi non prova nessun piacere [...] una volta che li hai riempiti, poi vivi come un sasso, senza godere e senza soffrire. E invece il piacere della vita consiste in questo, in un flusso continuo di beni”.³⁵ Secondo il ragionamento di Callicle, aver raggiunto l’equilibrio della soddisfazione e restarvi senza più desideri alla fine stanca e annoia (un problema che si porrà, a un altro livello, anche per la teologia cristiana a proposito della felicità promessa a chi è destinato al paradiso: una volta bloccata in un insuperabile grado di beatitudine, la gioia durerà ancora?).

Nel sostenere che, quando l’anima raggiunge l’equilibrio e non desidera altro, si è come i sassi o i morti, Callicle non tiene conto di quanto Socrate aveva appena detto prima di sottoporgli l’apologo dei vasi. Citando due versi di Euripide (“chissà se vivere è morire / e morire è vivere”), egli aveva, infatti, commentato: “E noi stessi siamo forse morti, in realtà! Una volta ho sentito dire da un sapiente che qui noi siamo morti e che il corpo è una tomba, e che c’è una parte della nostra anima, quella in cui nascono i desideri, che si lascia facilmente persuadere e trascinare in su e in giù”.³⁶

Usando un’altra similitudine per esprimere lo stesso ragionamento, Socrate tenta di far cambiare opinione al suo interlocutore, sicuro che non si piegherà alle ragioni da lui addotte. Alle immagini del sasso e del morto portate da Callicle per suffragare le sue posizioni, contrappone quella di un uccello che si riteneva defecasse quasi subito tutto quel che inghiottiva: “Ma se affluiscono continuamente dei beni, è inevitabile che molti si perdano; ci saranno dei buchi di scarico enormi, non credi? [...] Ma allora altro che la vita di un sasso o di un morto! È la vita di un piccione [o di un piviè], quella che descrivi! Di’ un po’: la vita che ti piace consiste nell’aver fame e nel mangiare per soddisfare la fame?”.³⁷

L’arma finale di Socrate è la distinzione, coerentemente rifiutata dal suo interlocutore, tra il piacere e il bene, tra lo spreco di sé dovuto all’instancabile inseguimento di piaceri sempre più intensi e sempre meno soddisfacenti e il ritrovamento di una contentezza di sé, che custodisce nell’anima, senza sperperarli, i beni più preziosi che ha accumulato.

A partire da Nietzsche, le tesi di Callicle sono apparse ad alcuni interpreti più convincenti e realistiche di quelle di Socrate, accusato di forzare e banalizzare le intenzioni del giovane sofista, attribuendogli per giunta “l’elogio d’una vita sfrenata, della *débauche* e della *dismissura*”.³⁸

Grazie all'azione combinata dei cinque paradigmi qui presentati, è possibile ricavare una messe di indizi e di prove sulla necessaria complementarietà antagonistica dei fattori che costituiscono la nostra identità. Ricordo ed elenco i risultati raggiunti: non possiamo rinunciare né al *cogito pré-reflexif* né al lavoro della "riflessione", giacché la disputa tra coloro che privilegiano l'autocoscienza in quanto ritorno circolare e consapevole a se stessa dal suo sdoppiamento in osservatore e osservato e coloro, invece, che sostengono l'esistenza di un "cogito tacito", si risolve mediante il rinvio a uno *switch* gestaltico simile a quello per cui, in una figura ambigua come il calice di Necker, si può vedere un vaso bianco su sfondo nero o, per converso, due visi neri su sfondo bianco, ma non si possono cogliere simultaneamente entrambe le configurazioni. Parafrasando l'ovidiano *nec tecum, nec sine te vivere possum* e inserendolo in una sorta di dialettica senza superamento, si può ormai sostenere che l'immediatezza non s'identifica con la mediazione, ma che non esiste neppure senza di essa. Alla medesima logica di tensione tra opposti obbediscono, nell'ordine: il fenomeno della condensazione freudiana, che, nel suo intreccio con la metaforizzazione, mostra nella vita psichica l'inseparabilità di congiunto/diviso e di continuo/discreto; l'indisgiungibilità di connivenza e conoscenza; la cooperazione conflittuale tra i due regimi psichici; la complementarietà eterotopica ed eterocronica di virtuale e reale; la compresenza di presenza e assenza nei ricordi suscitati dalla memoria involontaria; il riprodursi, infine, degli squilibri e la ricerca dell'omeostasi dell'anima in Platone.

In tutte queste teorie non compare, tuttavia, alcun riferimento diretto né al ruolo dell'immaginazione e dei modelli, né a quello dei rapporti interpersonali nella formazione dell'io. Limitatamente al primo aspetto qualche spunto di rilievo può ricavarsi dalle ultime opere di Hannah Arendt come *La vita della mente* e *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, dove il Giudizio (con la maiuscola, da intendersi come facoltà di giudicare) viene individuato quale "radice comune" del pensare e dell'agire. Esso rappresenta, infatti, "il misterioso talento della mente in virtù del quale vengono congiunti il generale, che è sempre una costruzione della mente, e il particolare, che è sempre dato all'esperienza dai sensi".³⁹ Senza il Giudizio, il pensare rimarrebbe statica e inerte contemplazione.

Analogamente al "gusto" nel campo dell'estetica – che si afferma quando vengono meno i presunti criteri oggettivi della bellezza – anche la facoltà di giudizio, per determinare il suo oggetto, non può

far ricorso a strumenti concettuali e a metodi prefissati. Inoltre, al pari del “giudizio riflettente” formulato da Kant (che valuta i particolari senza sussumarli sotto concetti generali), la riflessione conserva qui il suo originario significato ottico, di un rimbalzare del singolo giudizio, che ritorna su se stesso per venire poi nuovamente rinviato sul suo oggetto (solo che il suo oggetto non è fichtianamente lo stesso io).

Diversamente dal “circolo ermeneutico”, questa forma di giudizio non si sottrae affatto alla responsabilità di prendere attivamente posizione. La formulazione dei giudizi ha poi bisogno dell’immaginazione, sia per interpretare e rettificare i dati sensibili e i ragionamenti, sia per compiere valutazioni morali. Se, ad esempio, vedo nelle periferie degradate delle metropoli degli *slums* o delle *favelas*, il solo immaginare il disagio e la sofferenza di coloro che vi abitano cambia la mia prospettiva e innesta una serie di riflessioni, di emozioni e di ulteriori esplorazioni dell’immaginazione che mi permettono di giudicare ciò che sento, percepisco e penso in modo sempre più focalizzato (oltre che di elaborare eventuali strategie etiche e politiche di intervento per alleviare le condizioni di chi vive in queste catapecchie). Attraverso l’immaginazione e il Giudizio, aggiungo, la mia vita si intreccia così sempre più strettamente a quella degli altri.

Un ulteriore aiuto per la comprensione del rapporto tra l'individuo e gli altri nella costruzione di sé mediante modelli, viene, in particolare, dagli ultimi corsi di Foucault al Collège de France tenuti tra il 1979 e il 1984. Qui i punti di riferimento sono storicamente rappresentati sia dai filosofi antichi (Socrate, alcuni stoici tardi come Seneca, Epitteto o Marco Aurelio e, nell'ultimo corso del 1984, da cinici come Diogene), sia dal cristianesimo nel periodo in cui si istituzionalizza il sacramento della confessione e si diffondono le pratiche ascetiche.⁴⁰

Il filo conduttore è ora costituito dalla domanda su come “abbia potuto formarsi un certo tipo di esperienza di sé, che mi pare caratteristica dell'esperienza occidentale del soggetto, dell'esperienza di sé che questi può fare, ma anche dell'esperienza degli altri che il soggetto può avere o procurarsi”.⁴¹ Questa, tipica dell'Occidente, è però solo una delle svariate tecniche di costruzione del Sé, delle “procedure, come ne esistono probabilmente in ogni civiltà, che vengono proposte o prescritte agli individui per fissare la loro identità, per mantenerla o trasformarla in funzione di un certo numero di fini, e questo grazie a rapporti di padronanza di sé su se stessi o di conoscenza di sé da parte di se stessi”. In sostanza, continua Foucault, si tratta di situare l'imperativo del “conoscere se stessi”, caratteristico della nostra cultura, nell'interrogazione più ampia su “Che fare di se stessi? Che lavoro operare su se stessi? Come ‘governarsi’ esercitando azioni di cui si è l'obiettivo, il campo di applicazione, lo strumento utilizzato e il soggetto agente?”.⁴²

L'imperativo “conosci te stesso” (in quanto singolo individuo, diverso da qualsiasi altro), il desiderio di produrre soggettività in “giochi di verità” aperti, rappresenta propriamente il “contrassegno dell'imperialismo degli uomini occidentali”.⁴³ Tipico della loro tradizione, nelle sue radici classiche e cristiane, è proprio l'impegno costante ad approfondire, in misura maggiore rispetto alle altre civiltà del pianeta, le forme di scissione e di presa di distanza da sé, le procedure e le tecniche dello sdoppiarsi e del guardarsi come un altro da sé per rientrare poi in se stessi. E questo allo scopo, da un lato, di conquistare l'autonomia della propria soggettività, dall'altro, di modificarsi, di auto-sovvertirsi. Dire francamente la verità, abbandonare le opinioni passivamente accolte, rifiutare la vita non esaminata, respingere l'esperienza che si ferma alla superficie delle cose e al flusso spontaneo dei vissuti: ecco gli strumenti per trasformarsi.

Come motivo della necessità di controllare i propri pensieri e le proprie azioni e omissioni e come spiegazione delle pratiche di

periodica purificazione, al cristiano viene immancabilmente instillata l'idea che ogni uomo nasce colpevole a causa del peccato originale ereditato dai primi progenitori.⁴⁴ Questa macchia si lava con l'acqua del battesimo, ma le colpe commesse in seguito si estinguono solo grazie ai sacramenti della confessione e dell'eucarestia. Tuttavia, malgrado l'ausilio della grazia divina e la continua lotta dell'essere umano contro il Maligno, le ricadute sono inevitabili. L'incessante tensione del cristiano verso la salvezza – acuita dall'angoscia che una morte improvvisa lo colga in peccato mortale – deriva, infatti, dalla sua scarsa e, talvolta, inutile resistenza alle seduzioni del peccato. Egli ha perciò bisogno di abbandonarsi nelle braccia misericordiose della Chiesa, che conosce bene le sue debolezze e che s'interessa più del peccatore che del giusto (e questo sino al paradosso – rispetto al pensiero politico classico – di un “potere pastorale” in cui il Capo è disposto a sacrificarsi per l'ultima pecorella del gregge).

L'attitudine all'esame di coscienza ha lentamente scavato dentro ciascuno – e continua a scavare anche oggi, sebbene con minore intensità – quel vasto spazio concavo dell'interiorità e della vita esaminata che costituisce l'elemento distintivo della soggettività occidentale, il luogo accogliente o tormentato di autoanalisi periodiche che non coinvolgono soltanto i filosofi o i rappresentanti del clero, ma potenzialmente tutti, grazie a secoli di esercizio della confessione, dell'obbligo di dire la verità dinanzi a un Dio onnisciente, al quale non si può dunque mentire.

Nel ricostruire il passaggio, nella cultura occidentale, dal principio del “Modifica te stesso!” a quello del “Governa te stesso!” Foucault detronizza la presunta soggettività naturale per seguirne la genealogia, l'inanellarsi dei suoi processi di costruzione lungo l'arco di circa duemilacinquecento anni, dal v secolo a.C. al presente. L'intreccio tra libertà e potere, tra spiritualità e istituzioni, tra il dire la verità e il governare sé e gli altri mediante apposite tecniche, viene districato e analizzato in alcuni momenti decisivi del suo presentarsi.

Nella specifica accezione attribuitale da Foucault, il termine “spiritualità”, ad esempio, è da intendersi come trasformazione del soggetto a opera del soggetto stesso, cura di sé non separabile dalla ricerca della verità: “La spiritualità postula la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé, per aver diritto di accedere alla verità. La verità è concessa al soggetto solo a condizione che venga messo in gioco l'essere stesso del soggetto, poiché, così come egli è, non è capace di verità”.⁴⁵

Due temi caratterizzano la spiritualità, “vale a dire il problema di quel che accade all'essere del soggetto, di quel che deve avvenire affinché egli possa avere accesso alla verità e, di rimando, la questione

relativa a quel che del soggetto può trasformarsi per il fatto di aver avuto accesso alla verità”.⁴⁶ L’era moderna segna la separazione (embrionalmente iniziata “già da molto tempo”)⁴⁷ tra sapere di conoscenza e sapere di spiritualità, un divorzio che ha luogo “solo il giorno in cui si è ammesso che è la conoscenza, e la conoscenza solamente, a consentire l’accesso alla verità e a fissare le condizioni in base alle quali il soggetto può avere accesso a essa”.⁴⁸ Nel contrapporre la coerenza tra le proprie idee e la propria vita al semplice accumulo di sapere, alla conoscenza disgiunta dallo spirito, Foucault si ispira alla filosofia antica, che tende a formare piuttosto che a informare, a mutare la direzione dell’anima piuttosto che ad aumentare le conoscenze, che si propone, in sostanza, di cambiare la vita.⁴⁹

Nell’Ottocento e nel Novecento – lo si ricava da pochissimi accenni a una linea che Foucault ha avuto appena il tempo di tracciare –, l’esigenza di spiritualità rinasce con vari filosofi e scrittori. Tra i primi, con “Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, lo Husserl della *Krisis* e anche Heidegger”,⁵⁰ i quali comprendono che il sapere non basta se viene staccato dalla vita o dalle sue manifestazioni concrete nella storia. Tra i secondi, con Goethe attraverso, soprattutto, il personaggio di Faust, che esprime il vuoto che l’individuo incontra quando punta tutta la propria esistenza sul sapere, trascurando il “verde albero della vita”.⁵¹ Per Foucault, in questa delusione per un sapere che si limiti alla mera conoscenza Goethe non è però privo di precursori, da Marlowe a Lessing.⁵²

La nuova conversione che il soggetto occidentale subisce nel suo sviluppo consiste nel passare dal primato del rapporto verità/soggetto, come si presenta in Descartes, a quello del rapporto verità/vita, come appare nel Kant della *Critica del Giudizio*, nello Hegel della *Fenomenologia dello spirito* (che Foucault conosceva bene grazie al suo mentore Jean Hyppolite), nell’intera opera di Nietzsche e nello Husserl della *Krisis*. In maniera più concisa questa relazione viene rinvenuta anche in altri pensatori, poeti e teorici della società: Montaigne, Stirner, Baudelaire, i rappresentanti del dandismo e del pensiero anarchico.⁵³

Quello che caratterizza l’ultimo Foucault, in particolare nel corso con cui termina il proprio insegnamento al Collège de France,⁵⁴ è l’abbandono della precedente identificazione del sapere con la volontà di potenza e della riduzione della verità a giochi di potere. Tale svolta, già annunciata in un corso a Berkeley del 1983,⁵⁵ si incentra sulla *parrhesia*, il coraggio di dire la verità ai potenti, assumendone i rischi, e ha come nuovi eroi Socrate (prima svalutato sulla scia di Nietzsche) e i Cinici. Questi mettono scandalosamente in pratica le verità basate sulla natura e non sulle convenzioni umane (che formano la trama di

ogni civiltà) e, scegliendo una rigorosa povertà, aprono la strada all'ascetismo cristiano, che, tuttavia, se ne distacca su un punto fondamentale: "Decifrare la verità di sé in questo mondo, nel timore e nel tremore nei confronti di Dio: è questo e solamente questo che potrà darci l'accesso alla vera vita. Verità della vita prima della vera vita: è in questo capovolgimento che l'ascetismo cristiano ha modificato profondamente l'ascetismo antico, che aspirava sempre a gestire al tempo stesso la vera vita e la vita di verità, e che, almeno nel cinico, affermava la possibilità di gestire questa vera vita di verità".⁵⁶

Gli autori antichi e moderni convocati da Foucault mostrano come, oltre che di *maîtres à penser*, ci sia oggi bisogno di *maîtres d'existence* e che per dire la verità su se stessi e per conoscersi (sebbene oggi ci sia più difficile comprenderlo) si ha bisogno di un altro, non necessariamente di un filosofo, di uno psicoanalista o di un confessore.⁵⁷ Al di là delle intenzioni di Foucault, generalizzando la nozione di altro come agente per conoscere e modificare se stessi, gli altri – secondo la tesi che continuo a sostenere – ci sono indispensabili perché fanno parte di noi, sono anche noi.

Ma gli altri ovviamente mutano a seconda delle situazioni personali e, più in generale, delle culture e dei tempi. In termini comparativi, a quali modelli ci si è ispirati nel passato e come sono cambiati oggi, anche al livello dell'immaginario, i punti di riferimento nella costruzione del sé? Chi sono stati i *maîtres d'existence* più influenti e chi sono quelli attualmente più seguiti?

V. Il potere e la gloria

Un ventaglio di tipologie

Le nostre esperienze sono filtrate attraverso modelli, schemi e archetipi culturali di lunga durata, che nel passato non erano così numerosi, mediati e di provenienza globale, come lo sono oggi, specie dal momento in cui abbiamo cominciato a essere circondati dall'onnipervasiva “mediasfera”, l'ambiente dominato dai media elettronici.¹

In precedenza – e, in parte, anche oggi – i modelli eminenti che hanno plasmato gli individui erano gli eroi, esempi luminosi e durevoli, fari per la condotta di numerose generazioni. Si distinguevano per il reale possesso o per l'attribuzione di qualità straordinarie, che li facevano apparire circonfusi dall'aureola della gloria.²

Si trattava e si tratta, sostanzialmente: a) degli eroi di guerra, sia di quelli che riescono vincitori dal conflitto, sia di quelli che sanno soffrire e soccombere nella lotta, come, nella storia della nostra cultura, Eracle, Gesù o gli *hidalgos* ispanici per cui il codice d'onore è espresso nella frase *la derrota es el blasón de l'alma bien nacida* (in altre civiltà sono rappresentati dai samurai giapponesi, che, commettendo suicidio, si riscattano dalla vergogna della sconfitta)³; b) dei grandi politici (ai quali Cicerone assegna un posto in uno speciale paradiso nella Via lattea); c) dei fondatori di religioni e sette, dei santi, dei martiri o degli asceti (si pensi solo all'*imitatio Christi* o ai culti di Padre Pio e di Madre Teresa di Calcutta, assurti recentemente alla santità e alla beatitudine); d) dei saggi e dei filosofi; e) degli eroi anonimi (specie i caduti in guerra e i militanti di grandi organizzazioni: Stato, Partito, esercito nella veste di cittadini, compagni e camerati); f) delle celebrità,⁴ persone che hanno successo nell'ambito degli affari, del tempo libero (sport, cinema, televisione), della bellezza, della prestanza fisica o del gossip.

Si tratta di un ventaglio amplissimo di fenomeni e di tipologie, su cui non potrò soffermarmi a lungo, anche perché – con la parziale eccezione delle celebrità – hanno segnato l'intera storia umana. A causa del suo maggior peso nell'immaginario collettivo mondiale, darò

inizialmente più spazio all'eroe di guerra e meno alle più note e intuitive figure dei fondatori di religioni, dei santi o a quelle del saggio e del filosofo, queste ultime senz'altro più isolate ma anche più influenti sulle élite.

Eroi della vittoria e della sconfitta

Per lungo tempo, il modello maggiormente esaltato è stato quello dell'eroe che, sacrificandosi, accetta (e perfino cerca) la morte sul campo di battaglia. Dall'esperienza delle guerre sono state nei millenni elaborate (e consolidate in strati culturali successivi) sia un'estetica della bella morte, sia, soprattutto, un'etica della sacralità dell'immolarsi per il proprio popolo, che va dall'oraziano *dulce et decorum est pro patria mori* fino al proliferare, tra Ottocento e Novecento, dei monumenti ai caduti e delle tombe del Milite ignoto.⁵

Pur nella sua crudeltà, la guerra esercita una sua fatale attrazione: "La furia della battaglia provoca una dipendenza fortissima e spesso letale, perché anche la guerra è una droga [...]. A spacciarla sono coloro che ne creano il mito – storici, corrispondenti di guerra, cineasti, romanzieri e Stati –, tutti pronti a conferirle qualità che spesso possiede veramente: capacità di eccitare, gusto dell'esotismo, potere, possibilità di migliorare il proprio modesto rango sociale, e un universo bizzarro e fantastico dotato di una sua bellezza tetra e grottesca [...]. I grandi interrogativi di senso, o sulla mancanza di senso, della nostra vita nel pianeta appaiono in tutta la loro crudezza quando vediamo chi ci sta attorno sprofondare negli abissi più cupi. La guerra mette a nudo il potenziale di malvagità che si annida appena sotto la superficie in ciascuno di noi".⁶

Pur mantenendo una costanza di fondo, l'immagine dell'eroe evidentemente si diversifica nel tempo e nello spazio. Per Omero, l'eroe è l'individuo nobile o che ha assunto lo stile della persona ben nata e agisce in maniera esemplare rispetto al compito specifico cui è chiamato, al combattimento. E ciò indipendentemente dalla vittoria e dalla sconfitta, come mostra Ettore quando, nel congedarsi da Andromaca e nel tornare senza esitazioni sul campo di battaglia, sa bene che la morte è in agguato.⁷ Nell'epoca in cui non si credeva profondamente all'immortalità dell'anima e l'immagine dell'al di là era incerta (si divideva tra la visione desolante dell'Ade, dove Achille avrebbe preferito la condizione di ultimo dei servi piuttosto che di principe dei morti, e quella più serena dei Campi Elisi o dell'Isola dei Beati) si puntava, più che nell'era cristiana o musulmana, sulla quasi immortalità che l'individuo poteva ricevere nella memoria dei contemporanei e dei posteri. Nei nostri tempi – dove molti sono accecati dall'idea di un successo effimero – stentiamo a comprendere cosa abbia rappresentato la potente volontà di rendere immortale il proprio nome, di generare sentimenti di ammirazione, entusiasmo o gratitudine negli altri e di dignità e autostima in se stessi.

Fin dall'antichità, la gloria consiste nello splendore che investe una

persona di “carisma” e, facendola brillare, la distingue dalle altre. Alla radice di “carisma” sta, infatti, il termine di origine avestica *Xuarenah*. Imparentato con “sole” (*hvar-*), indica l’irradiazione di potere e prestigio emanante da una persona in forma di fluido igneo e vitale.⁸ La gloria rappresenta una vittoria sulla morte e l’oblio in quanto assicura una vita futura nella mente e nel cuore altrui anche dopo la scomparsa fisica dell’individuo. Sobrie e degne di essere ricordate sono, a questo proposito, le parole di Leonida nel breve discorso ai compagni poco prima della battaglia delle Termopili, quando li esorta a nutrirsi, perché la sera avrebbero tutti insieme cenato nell’Ade.⁹

La gloria si manifesta in imprese memorabili (guerre, conquiste, fondazioni di città, musei, biblioteche) ed è visibilmente testimoniata da piramidi, mausolei, cenotafi, strade, lapidi, statue, profili, volti e figure allegoriche sulle monete, ritratti, giornali, riviste, francobolli, cinegiornali, telegiornali e (più recentemente ma in genere maggiormente in rapporto a celebrità effimere), *social networks*. Perché sia assicurata la memoria del nome, dai faraoni e dai sovrani assiri in poi, essa deve preferibilmente trasmettersi in forma scritta: epigrafi, annali, elenchi di sovrani, arconti o consoli e, soprattutto, poesia e storiografia. I poeti, più di altri, decretano e perpetuano la gloria propria e altrui (concetto espresso molto prima del noto verso di Hölderlin in *Andenken: Was bleibt aber, stiften die Dichter*, “ma ciò che rimane, lo fondano i poeti”). Cicerone ricorda, ad esempio, due versi di Ennio relativi all’epitaffio di un poeta suo contemporaneo, che affermava orgogliosamente: “Sono vivo e volo sulla bocca degli uomini”.¹⁰ Di Orazio si cita sempre l’elogio reso alla sua opera: *Exegi monumentum aere perennius*, ma vale la pena vederne il contesto.¹¹

Come testimoniano Cicerone e san Girolamo, che la gloria sia un antidoto alla fugacità dell’esistenza umana è un concetto condiviso da pagani e cristiani. Essa, infatti, “è l’unica che ci conforta della brevità della vita con il ricordo della posterità, che ci rende presenti anche se siamo assenti, vivi anche se siamo morti; è questa infine che ci appare come una scala che ci consente di salire addirittura fino al cielo”.¹² Le motivazioni e i mezzi per conseguirla sono però giudicati in modo opposto. Vi è una gloria legittima, commisurata alle qualità e agli scopi di chi la persegue, ma vi è anche il suo maligno doppio, la *gloriae cupiditas*, che mira a soddisfare se stessi e non il bene comune e che, a causa dell’ossessione con cui viene inseguita, sfocia nella vanagloria o addirittura in una malattia.

La gloria trasmessa dalla letteratura e dalla storiografia è contagiosa. Alessandro porta sempre con sé l'*Iliade* in un cofanetto e, prima di affrontare i persiani, si reca nella Troade a visitare la presunta tomba di Achille, l'eroe che vuole imitare; Cesare piange perché a diciotto anni non ha ancora compiuto le imprese di Alessandro e, nel pieno del suo potere, innalza a Roma, al centro del suo Foro, un monumento equestre al condottiero macedone, il cui volto riproduce però le proprie fattezze; Napoleone imita sia Alessandro, facendosi accompagnare in Egitto da una schiera di studiosi delle più varie discipline, sia Cesare, seguendo le sue audaci strategie militari. Aveva ragione Valéry: "Più che derivare da percezioni e dati attuali, i sentimenti e le ambizioni sono stimolati da ricordi di letture, da ricordi di ricordi [...]. È probabile che Luigi XVI non sarebbe morto sul patibolo senza l'esempio di Carlo I, e che Bonaparte, se non avesse meditato sulla trasformazione della repubblica romana in un impero fondato sul potere militare, non si sarebbe mai sognato di diventare imperatore. Era un cultore appassionato di letture storiche; per tutta la vita aveva inseguito Annibale e Cesare, Alessandro e Federico".¹³

Gli eroi caratterizzati da una insaziabile fame di gloria portano all'estremo la distinzione compiuta da Lukács nella *Teoria del romanzo* a proposito dei personaggi letterari moderni, che, a differenza di quelli dell'epoca antica (in cui la separazione di uomo e mondo non segna in profondità la loro natura), sono scissi tra interiorità ed esteriorità, io e mondo: vi sono quelli che ritengono che la loro anima sia più "stretta" del mondo e si gettano alla sua conquista per allargarla e coloro invece i quali pensano che il mondo sia troppo stretto per contenerla e gli volgono le spalle.¹⁴ Alessandro, Cesare e Napoleone, nei loro sogni e nelle loro realizzazioni, appartengono indubbiamente al primo tipo.

Oltre Achille, Alessandro aveva un altro modello da superare: suo padre. Si decise alla conquista dell'impero persiano perché geloso delle sue gesta: "Ogni volta che sentiva annunciare che Filippo aveva conquistato una città famosa o aveva vinto una celebrata battaglia, non dimostrava molta gioia e ai coetanei diceva: 'Amici, mio padre si prenderà tutto e non mi lascerà la possibilità di compiere con voi qualche grossa, luminosa impresa'. Egli, infatti, non aspirava a piaceri o ricchezze, ma a virtù e fama, e pensava che quanto più riceveva dal padre, tanto meno avrebbe guadagnato da solo. Perciò ritenendo che con queste azioni di conquista gli si riducevano le possibilità di compiere nuove imprese a tutto vantaggio del padre, egli voleva ricevere un regno che non gli offrisse denari, lussi, guadagni, ma lotte,

guerre, gloria”.¹⁵ Per giustificare la sua campagna contro i persiani, Alessandro ricorse, come pretesto, ad alcuni esempi remoti, presentandola sia come continuazione della guerra di Troia, sia come vendetta per l’incendio fatto appiccare da Serse, durante l’invasione della Grecia, nel 484 a.C., all’Acropoli di Atene. Dopo la conquista dell’impero persiano, che comprendeva allora anche l’Egitto, egli, come è noto, si inserì agevolmente nella tradizionale autoglorificazione tipica dei “re dei re” e dei faraoni, attribuendosi una discendenza da Zeus e intimando che ci si prostrasse davanti a lui.

Il perseguimento della gloria e la scelta, incompiuta a causa della morte, di conquistare tutto l’orbe terracqueo erano in Cesare politicamente più complessi e razionalmente più elaborati. Per ottenere il consenso nel mezzo dei conflitti che laceravano la tarda repubblica romana, egli si preoccupava di rendere partecipi dei propri progetti anche i suoi soldati, facendoli sentire coprotagonisti di imprese gloriose che avrebbero avvantaggiato e reso illustri loro e la patria.¹⁶ Come primo motore, Cesare attribuisce, tuttavia, la fame insaziabile di gloria solo a se stesso: “Poiché i molti successi non volgevano la sua naturale ambizione e l’ansia di grandi imprese a godere di quel che otteneva, ma come un incitamento e uno sprone verso il futuro gli suggerivano di ideare maggiori imprese e di aspirare a nuova gloria, quasi che fosse ormai sazio di quelle che godeva, il suo stato d’animo non era altro che d’invidia di sé, quasi che fosse un altro, e tensione verso il da farsi per superare il già fatto. Egli aveva in animo di preparare una spedizione contro i parti e dopo averli assoggettati e aver fatto il giro attraverso l’Ircania e lungo il Caspio e il Caucaso, penetrare in Scozia e attraversati i luoghi vicini ai Germani e la stessa Germania ritornare in Italia passando per la Gallia, concludendo così questo cerchio dell’Impero, limitato da ogni parte dall’Oceano”.¹⁷

Di Plutarco nel Medioevo si preferivano i *Moralia* e fu solo l'arrivo dei dotti greci in Italia, dopo la caduta di Costantinopoli nel 1453, a rilanciare la lettura delle *Vite parallele*, che divennero da allora in poi il suo principale testo di riferimento. Si pensi soltanto a Machiavelli, che ne acquistò una copia in traduzione latina a Bologna nel 1502 e ne trasse ispirazione per la sua intera opera (per inciso le famosissime immagini della “golpe” e del “lione” derivano, in particolare, dalla *Vita di Lisandro* di Plutarco),¹⁸ oppure a Montaigne e a Shakespeare, che se ne servono abbondantemente. Da allora, specie tra il Cinquecento e gli inizi dell'Ottocento, le *Vite parallele* hanno plasmato il carattere di migliaia di persone, non solo inducendole ad aspirare alla gloria, ma anche instillando in loro i valori repubblicani dell'amor di patria e dell'eguaglianza. Sul piano dell'educazione delle classi dirigenti, intere generazioni sono quindi cresciute nel culto degli eroi di Plutarco, avendo come vite esemplari da esecrare quelle dei tiranni o dei violenti come Silla e da imitare quelle di Alessandro Magno, Agide e Cleomene, Caio e Tiberio Gracco, Catone Uticense, Cesare e Bruto e, come ideali, ancora una volta, la gloria, il potere e la virtù.¹⁹

La diffusione di questa opera non avvenne senza difficoltà e opposizioni. Hobbes, ad esempio, considerava nel *Leviatano* l'imitazione di quei modelli, nella letteratura e nella storiografia, fonte di vanagloria e, nel *Behemoth* in particolare, esempi che incitano all'anarchia. Nel primo testo, dice che “quando uno si immagina di esser un *Ercole* o un *Alessandro* (cosa che capita spesso a coloro che sono molto presi dalla lettura dei romanzi)”, si cade nella vanagloria, “che consiste nel fingere o nel supporre in noi stessi delle abilità, che sappiamo di non avere”. Tale atteggiamento “si riscontra più nei giovani e si nutre delle storie e delle narrazioni di eroi [*gallant persons*], ed è spesso curato dall'età e dalle occupazioni”.²⁰ Nel secondo, il rifiuto delle virtù “eroiche”, tanto ammirate dagli antichi, è netto e argomentato. Hobbes è, infatti, uno dei primi autori moderni a presentare come causa di sovversione politica non sette religiose o singoli filosofi, ma gruppi intellettuali che si ispirano agli ideali repubblicani del mondo classico: “C'era un numero eccezionalmente alto di uomini di più elevata condizione, i quali avevano ricevuto un'educazione che li aveva fatti invaghiare delle forme di governo dei greci e dei romani: da giovani, infatti, avevano letto i libri degli uomini più famosi della Grecia e di Roma sull'ordinamento politico e sulle grandi gesta di quelle antiche repubbliche; in tutti questi libri il governo popolare era esaltato col nome glorioso di libertà, mentre la monarchia era resa odiosa col nome di tirannide”.²¹

Malgrado ciò (o, meglio, grazie a ciò), la diffusione dell'opera plutarchea raggiunse lo zenit tra gli ultimi decenni del Settecento e l'età napoleonica. Vittorio Alfieri, nella *Vita scritta da esso*, del 1803, ne parlò pieno di esaltata ammirazione: "Ma il libro dei libri per me, e che in quell'inverno mi fece trascorrere delle ore di rapimento e beate, fu Plutarco, le vite dei veri grandi. Ed alcune di quelle come Timoleone, Cesare, Bruto, Pelopida, Catone, sino a quattro e cinque volte le lessi con un tale trasporto di grida, di pianti, e di furori pur anche, che chi fosse stato a sentirmi nella camera vicina mi avrebbe certamente tenuto per impazzato. All'udire certi gran tratti di quei sommi uomini, spessissimo io balzava in piedi agitatissimo, e fuori di me, e le lagrime di dolore e di rabbia mi scaturivano nel vedermi nato in Piemonte ed in tempi e governi ove niuna alta cosa non si poteva né fare né dire, ed inutilmente appena forse ella si poteva sentire e pensare".²²

Ancor prima della Rivoluzione francese, le *Vite parallele* avevano talmente infiammato i giovani da renderli pronti a passare con entusiasmo dai collegi e dalle aule universitarie ai campi di battaglia e alle assemblee. Inserendosi in questa tendenza, i giacobini, in particolare Saint-Just e Robespierre, le presero poi come esempi per tratteggiare l'immagine del politico virtuoso e per progettare – esattamente come Plutarco l'aveva descritta – una riforma agraria basata su quelle ideate dai due re spartani Agide e Cleomene nel III secolo a.C. e dai due fratelli Tiberio e Caio Gracco nella seconda metà del II secolo a.C.

Subito dopo la sconfitta dei giacobini, Caio Gracco Babeuf organizzò una congiura che radicalizzò, in termini di equa divisione della proprietà, la politica della "virtù" (intesa come prevalenza assoluta dell'interesse generale su quello individuale). Quando nel 1797 venne condannato a morte dagli uomini del Direttorio, scrisse una commovente lettera alla moglie: "Spero che crederete che vi ho molto amato tutti. Non concepisco altra maniera di rendervi felici se non attraverso la felicità comune. Ho fallito; mi sono sacrificato; muoio anche per voi [...]. Vi sarà grato sentire tutti i cuori sensibili e retti dire, parlando del vostro sposo, di vostro padre: 'Fu perfettamente virtuoso'".²³

Anche Napoleone si era ispirato agli eroi delle *Vite parallele*, che aveva letto, su consiglio dello zio Giuseppe Fesch, genovese originario di Basilea, fin dall'età di nove-dieci anni in luoghi solitari alla periferia di Ajaccio, dove poteva fantasticare su Alessandro, Cesare e su Pascal Paoli, da lui inizialmente considerato un eroe plutarchesco. Più tardi, durante il corso per diventare ufficiale, Napoleone cita Plutarco per dire, parafrasando Cesare,²⁴ che vorrebbe essere "il primo degli operai di fabbrica piuttosto che l'ultimo tra questi boriosi

dell'Accademia”.

Dopo la rivoluzione americana e francese è sembrato ai contemporanei che la libertà dei popoli e degli individui non tollerasse più le restrizioni, l'obbedienza passiva e le gerarchie inamovibili dell'*ancien régime*. Con Napoleone ogni soldato è indotto a credere di portare nel proprio zaino il bastone di maresciallo. Le vite immaginate non sono più appannaggio delle élite o espressione di esistenze mancate: si aprono ormai, circondate da aloni di opportunità più o meno concrete, a chiunque sappia farsi *faber fortunae suae*.

La fine di un'illusione?

Dopo l'età napoleonica il desiderio di gloria sul campo di battaglia, volto a sconfiggere i nemici, a cambiare i confini degli Stati o a conquistare il mondo intero, declina o cambia aspetto. Gli "eroi" *weltgeschichtlich* hegeliani, quelli che hanno inciso sulla storia del mondo e hanno addirittura cercato di conquistarlo, perdono la loro individuale originalità: diventano interpreti di esigenze collettive che sono in procinto di maturare nella coscienza dei popoli, ma che essi riescono intuitivamente a captare in anticipo, dando loro esecuzione. Questi eroi "attingono il loro fine e la loro missione non dal sistema tranquillo e ordinato, dal consacrato corso delle cose. La loro giustificazione non è nello stato delle cose esistente; è un'altra sorgente quella a cui attingono. È lo spirito nascosto, che batte alle porte del presente, che è tuttora sotterraneo, che non è ancora progredito a esistenza attuale, ma che vuole prorompervi; lo spirito per cui il mondo presente non è che un guscio, il quale contiene in sé un nocciolo diverso da quello che converrebbe al guscio".²⁵

Quando la Santa Alleanza impone il mantenimento dello *status quo* alle potenze europee restaurate, le aspirazioni dei popoli alla gloria attraverso le guerre di liberazione vengono soffocate: restano sporadiche insurrezioni presto represses da interventi di polizia internazionale. Per un quindicennio, fino alla Rivoluzione del luglio 1830 in Francia, questa politica riesce a mantenere lo *status quo* e a instaurare un periodo di occhiuto controllo sull'ortodossia politica e religiosa.

Dell'appassire dei sogni di gloria in questo periodo sono testimoni, tra gli altri, Leopardi e Stendhal. Il primo vede nella gloria una generosa aspirazione del passato: "Una volta ella [l'ambizione] era desiderio di gloria, passione che fu comunissima. Ma ora questa è cosa troppo grande, troppo nobile, troppo forte e viva perch'ella possa aver luogo nella piccolezza delle idee e delle passioni moderne, ristrette e ridotte in angustissimi termini e in bassissimo grado dalla ragione geometrica e dallo stato politico delle società; perch'ella possa compatire con lo stato di freddezza e mortificazione che risulta universalmente nella vita civile delle dette cause; e la gloria è un'illusione troppo splendida e un nome troppo alto perché possa durare dopo la strage delle illusioni, e la conoscenza della verità e realtà delle cose, e del loro peso e valore. L'amore della gloria è incompatibile colla natura de' tempi presenti, è cosa obsoleta come le usanze e le voci antichate, non sussiste più, o è così raro, e dove anche sussiste è così debole e inefficace che non può essere principio di grandi beni alla società e molto meno servirle di vincolo, quale egli

era in gran parte una volta”.²⁶

Nel mondo contemporaneo il desiderio di gloria è stato sostituito, nelle nazioni europee civilmente più avanzate, con un nuovo sentimento, molto più freddo e dimesso: “Questo sentimento è quello che si chiama onore. È un’illusione esso stesso, perché consiste nella stima che gli individui fanno della opinione altrui verso di loro, opinione che rigorosamente parlando è di niun conto, ma egli è un’illusione tanto poco alta e viva e luminosa che facilmente nasconde anche agli occhi esercitati dalla cognizione del vero, la sua vanità [...]”.²⁷ Siamo qui in presenza di quella che Hegel chiama la “prosa del mondo”: “Questa è la prosa del mondo quale appare alla propria e all’altrui coscienza, un mondo fatto di finitezza e di mutamenti, involuppato nel relativo, oppresso dalla necessità, alla quale il singolo non è in grado di sottrarsi. Infatti ogni vivente isolato rimane nella contraddizione di essere a sé per se stesso come questo conchiuso uno, ma di dipendere al contempo da ciò che è altro, mentre la lotta per la soluzione della contraddizione non va oltre il tentativo e la continuità di questa guerra permanente”.²⁸

Stendhal, che conosceva per diretta esperienza il passaggio dall’età napoleonica a quella della Restaurazione, dal Rosso al Nero, pone in rilievo la specificità delle passioni suscitate dal Grande Corso, soprattutto nel momento successivo alla sconfitta del suo progetto politico, quando esse paiono stagliarsi con maggior nitore.

La sua posizione nei confronti di Napoleone è stata oscillante. Per un certo periodo la sua preferenza era andata al generale Bonaparte, che aveva salvato l’essenza della Rivoluzione francese, contrapposto al Napoleone imperatore, che aveva restaurato la monarchia e la religione (Stendhal avrebbe desiderato che la carriera di Bonaparte finisse nel 1804 come Primo Console a vita). Nel *Lucien Leuwen* ricorda anzi la scena, realmente accaduta, di Napoleone, che, appena tornato dall’incoronazione dice, rivolgendosi a un suo generale: “Bella cerimonia, Delmas, veramente magnifica!”. Questa la risposta che costò l’esilio al coraggioso militare: “Sì, generale, vi mancano soltanto i due milioni di uomini che si sono fatti ammazzare per rovesciare quello che voi rialzate”.²⁹ In seguito e a posteriori, Stendhal sostiene che avrebbe voluto partecipare con entusiasmo alla campagna di Russia. Dopo la Restaurazione, infine, in polemica con Madame de Staël e con i fautori della Santa Alleanza, sottolinea ulteriormente la grandezza dell’Imperatore (secondo l’opinione di Merimée era tuttavia difficile capire cosa egli veramente pensasse di Napoleone, perché era abituato a esprimere sempre l’opinione contraria a quella degli altri).³⁰

La scomparsa dell’aspirazione alla gloria militare dopo il Congresso di Vienna trova la sua massima espressione ne *La certosa di Parma* e ne *Il rosso e il nero*. Nella prima opera, l’intero tessuto narrativo mira a

mostrare, attraverso il suo aspirante eroe, Fabrizio del Dongo, come gli ideali si trasformino nella finale accettazione della prosa del mondo. Fabrizio è un giovane aristocratico che, esaltato dalla figura di Napoleone e disgustato dalle idee reazionarie del padre e del fratello, fugge nel giugno del 1816 dall'avito castello sul Lago di Como e, passando attraverso la Svizzera, raggiunge fortunatamente la zona dei combattimenti attorno a Waterloo, là dove termina la fortuna e la carriera dell'Imperatore.

Nel suo animo generoso e incolto la guerra e la gloria hanno un fascino sublime, che verrà progressivamente eroso e confutato dagli eventi, specie quando si imbatte in situazioni che presentano aspetti grotteschi e finiscono per mostrare la gloria sotto una luce meno sfolgorante. Arrestato come spia, truffato e derubato, ma anche capace di meritarsi l'affetto di una vivandiera e della famiglia fiamminga che lo sottrae alla prigionia da parte dei vincitori, Fabrizio sperimenta non solo la brutale banalità della guerra e la mancanza di eroismo dei soldati di Napoleone (che fuggono e si ribellano ai loro superiori), ma anche la sua determinazione e capacità, pur non sapendo maneggiare bene il fucile, di uccidere un cavaliere prussiano.

Accettato dagli ussari nel suo travestimento con la loro divisa, vede il maresciallo Ney, mitico protagonista della battaglia della Mosca, e "tutto preso dalla contentezza", pensando "più alla gloria e al maresciallo Ney che al proprio cavallo", lascia saltare il suo destriero in un canale e schizzare con alti getti d'acqua uno dei generali del seguito, che, investito in pieno, comincia a imprecare sgraziatamente contro di lui.³¹

Fabrizio perde poi l'occasione di imbattersi nell'Imperatore che gli passa vicino, perché è troppo obnubilato dai molti gotti d'acquavite comprata per ingraziarsi i soldati, la cui amicizia credeva nobile e pura: "Se fosse stato il nemico ad avergli sottratto il suo bel cavallo, non ci avrebbe fatto caso; ma vedersi tradito e derubato da un sergente a cui voleva tanto bene, e da ussari che considerava come fratelli, era un colpo al cuore. Non riusciva a consolarsi di tante infamie, e, la schiena appoggiata a un salice, si diede a versare calde lacrime. Gli crollavano uno a uno tutti i bei sogni di amicizia sublime e cavalleresca, come quella tra gli eroi della *Gerusalemme liberata*. Venisse pure la morte, in compagnia di anime tenere ed eroiche, di nobili amici che ti stringono la mano al momento dell'ultimo sospiro! Ma come si può conservare l'entusiasmo in mezzo a dei vili bricconi! [...] La guerra dunque non era affatto quel nobile e comune slancio d'anime innamorate della gloria, come se l'era immaginata dai proclami di Napoleone".³²

Anche un altro personaggio del romanzo, il conte Mosca, che aveva combattuto in Spagna con le truppe francesi, prova un analogo

disinganno e, in cinica connivenza con l'esistente, comincia a pensare alla propria carriera e ai propri interessi: "Il fatto è che in Spagna non ho rubato nulla, e bisogna pur vivere. Ero fanatico della gloria: allora la parola lusinghiera del generale francese che ci comandava, Gouvion-Saint-Cyr, per me era tutto. Alla caduta di Napoleone è risultato che avevo consumato i miei averi al suo servizio, mentre mio padre, uomo fantasioso che già mi vedeva generale, s'era dato a costruirmi un palazzo a Parma. Nel 1813, mi son trovato a poter disporre soltanto d'una pensione e d'un palazzo non ancora terminato".³³

Il rosso e il nero mostra, a sua volta, Julien Sorel, che – pur tentato per convenienza di aderire ai valori della Restaurazione – muore tra mille turbamenti e contraddizioni, riaffermando il suo disprezzo per il mondo in cui è stato costretto a vivere, un *milieu* sociale governato dal potere del denaro e dall'influenza della nobiltà e del clero, mosso dalla più raffinata vanità dell'aristocrazia di sangue e dalla più sottile ipocrisia della Chiesa, tornata a essere influente (muore prima di accorgersi, come farà Fabrizio del Dongo, del declino della gloria, che Julien ha continuato a desiderare quando, grazie all'intercessione del marchese De la Mole, è stato nominato tenente in un reggimento degli ussari).

La prima immagine del protagonista presentata nel romanzo lo ritrae mentre legge i *Mémoires de Sainte-Hélène*. La sua mente è piena dei ricordi della gloria e degli atti di eroismo dei soldati dell'allora generale Bonaparte, che un vecchio chirurgo militare (reduce dalle battaglie di Lodi, Arcole e Rivoli) non manca di ripetergli. Figlio di un modesto tagliaboschi e falegname di provincia, vedendosi precluse le strade per giungere al riconoscimento dei propri meriti, rimpiange spesso di non essere nato prima: "Da molti e molti anni Giuliano non passava forse un'ora della sua vita senza dirsi che Bonaparte, sottotenente oscuro e senza fortuna, era riuscito con la sua spada a diventare padrone del mondo. Quest'idea lo consolava delle sue disgrazie, che credeva grandi, e raddoppiava la sua gioia, quando ne aveva". La sua formazione era legata a poche opere: le *Confessioni* di Rousseau, "il solo libro che avesse aiutato la sua fantasia a figurarsi il bel mondo". E poi "la raccolta dei bollettini della grande armata e il *Memoriale di Sant'Elena*", che completavano il suo "Corano": "Per queste tre opere si sarebbe fatto ammazzare. Né credette poi mai in nessun'altra".³⁴ Anche lui vuole imitare Napoleone (di cui conserva, nascondendolo, il ritratto), che imitava Cesare, che imitava Alessandro, che imitava Achille.

E poiché, nell'età della Restaurazione, solo la carriera ecclesiastica permette ancora ai poveri l'ascesa sociale, Julien, pur intimamente perplesso e combattuto e pur disprezzandola, decide di intraprenderla.

Dopo essergli apparso sin dall'inizio grezzo e meschino, l'ambiente in cui vive lo seduce nel momento stesso in cui ha l'opportunità di scoprire il fascino, la studiata eleganza e la ricchezza che esso può elargire nella figura del giovane vescovo di Adge: "Giuliano era stupefatto per la bellissima cerimonia. L'ambizione, risvegliata in lui dalla giovane età del vescovo, e la sensibilità e la gentilezza squisita di questo prelato si disputavano il suo cuore". Gli viene spontaneo osservare che più ci si innalza verso il culmine della piramide sociale, con maggiore frequenza si trovano simili seducenti esemplari di umanità. Ora non fantastica più su "Napoleone e la sua gloria militare". Si ripete: "Esser vescovo di Adge così giovane!" pensava. 'Ma dov'è Adge? e quanto rende un tale ufficio? Forse due o trecentomila franchi'".³⁵

Entrato in società dalla porta di servizio e tenuto sempre sostanzialmente ai margini di essa, Julien ritrova alla fine, anche attraverso il tentato assassinio in chiesa della sua amante Madame de Rênal, la propria rivincita nei confronti della prepotenza, volgarità, avidità di guadagno e noia dei dominatori del presente. Nel momento supremo dell'esecuzione della sua condanna a morte, si rafforza in lui, come ultima sfida, il desiderio di esibire quelle doti di impassibile fermezza tante volte dimostrate da Napoleone.

La medesima delusione nei confronti della gloria si manifesta molti decenni dopo anche in Tolstoj, proprio da parte di uno dei personaggi di *Guerra e pace* da cui meno la si aspetterebbe: dal principe Andrej Bolkonskij. Riferendosi alla battaglia di Austerlitz, Andrej dichiara dapprima il suo smisurato desiderio: “La morte, le ferite, la perdita della famiglia, nulla mi fa paura. E per quanto care e simpatiche mi siano molte persone – mio padre, mia sorella, mia moglie, le persone a me più care – io le darei immediatamente tutte, per terribile e innaturale ciò possa parere, per un minuto solo di gloria, di trionfo innanzi agli uomini, per essere amato da uomini che non conosco e che non conoscerò, per amore di tutta questa gente”.³⁶ In una fase di scoramento che prelude al suo ritirarsi dalla vita pubblica, tuttavia confessa: “Io ho vissuto per la gloria (E che è poi la gloria? È lo stesso amore verso gli altri, il desiderio di fare qualcosa per loro, il desiderio delle loro lodi). Così ho vissuto per gli altri e non ho quasi rovinato, ma rovinato totalmente la mia vita. E sono qui tranquillo da quando vivo per me solo”.³⁷ Andrej, come più tardi Pierre Bezukov, ha capito che la guerra non è condotta solo da grandi personaggi che si spartiscono la gloria (imperatori, monarchi, generali), ma che è una impresa collettiva, dove intervengono anonimamente, con il loro indispensabile contributo individuale, centinaia di migliaia di uomini.³⁸ Senza l’apporto dei sergenti, Napoleone non avrebbe potuto vincere le sue battaglie: solo le imprese dei senza nome, che rimangono ignote, rendono possibili le gesta memorabili dei grandi.

Il desiderio di gloria non è, ovviamente, del tutto scomparso. Anche se ha in parte perduto l’intensità dell’epoca napoleonica o delle età in cui si imitavano gli eroi di Plutarco, esso risorge, almeno come aspirazione, in Thomas Carlyle.³⁹ Nella sua opera *Gli eroi. Il culto degli eroi e l’eroico nella storia*, del 1840, lo storico e saggista scozzese, dopo aver distinto sei tipi di eroi, rappresentati da personaggi eminenti,⁴⁰ e dopo aver osservato come essi costituiscano la luce che illumina il mondo, il fulmine che cade improvviso, il “vero midollo della storia mondiale”, lamenta la loro scomparsa e il declino del loro culto nelle società contemporanee, in un periodo che non solo nega l’esistenza dei grandi uomini, ma non li desidera. Si vive per Carlyle in un’era fiacca, snervata, abitata da persone intimamente deboli, prive di fede e piene di dubbi, che, avendo dimenticato che la storia del mondo è la biografia dei grandi uomini, provocano una “paralisi spirituale”. Per fortuna, aggiunge, il loro atteggiamento non prevarrà a lungo, perché il culto degli eroi è inestirpabile dall’animo umano.

Attorno agli anni della pubblicazione del libro di Carlyle, con il

fiorire della “primavera dei popoli”, gli eroi, intesi come padri della patria e *libertadores*, soldati dell’ideale, ritorneranno e verranno esaltati con statue, quadri, monumenti, strade e piazze.⁴¹ Mazzini, amico di Carlyle, aspetta un “Genio” italiano, capace di unire “pensiero e azione” e di diventare il catalizzatore della rinascita della Nazione. Per lui, la storia non si riduce però alla biografia di personalità eminenti: “I grandi uomini della Terra non sono che segnava nel cammino dell’umanità: sono i sacerdoti della sua religione [...]. Vi è poi qualcosa di più grande, di più divinamente misterioso, di tutti i grandi uomini – ed è la Terra che li ospita, la razza umana di cui sono parte, il pensiero di Dio che in loro si manifesta, e che solo l’intera razza umana può insieme realizzare”.⁴² Lo stesso Garibaldi, che Mazzini per un certo periodo considera questo Genio, ha come modello “l’uomo, il quale, facendosi cosmopolita, adotta l’umanità per patria e va ad offrire il sangue e la spada ad ogni popolo che lotta contro la tirannia, e più di un soldato, è un eroe”.⁴³

La tendenza alla spersonalizzazione dell’eroe (e al conseguente riconoscimento implicito che la gloria non è più prerogativa di individui eccezionali per nascita o rango) culmina nel periodo immediatamente successivo alla Prima guerra mondiale, durante il quale la gloria militare torna a essere esaltata, soprattutto in forma collettiva. Sebbene tutte le guerre si siano nutrite di martiri, proprio allora nasce – come si è accennato – il culto del Milite ignoto e si innalzano innumerevoli monumenti ai caduti (i cui nomi sono scolpiti anche nei sacrari, sui campi di battaglia o sui luoghi del ricordo), riflesso diretto del moderno conflitto di massa, in cui la tecnologia riduce il margine degli atti di coraggio individuale, colpendo a caso i combattenti mediante cannoni, bombe o gas. Eppure, accanto agli eroi anonimi, hanno continuato a esserci quelli che, con il proprio nome, servono da esempio agli altri, come Ernst Jünger: “A lui spetta un posto d’onore non solo per il valore individuale dimostrato in battaglia, ma per essere stato l’unico eroe della guerra a tratteggiare l’archetipo dell’eroe guerriero moderno e da questo averne tratti altri due altrettanto moderni e universali: l’eroe operaio e l’eroe ribelle”.⁴⁴

VI. Uomini infami

Come le foglie

C'è bisogno di fama individuale in un mondo in cui la maggior parte degli uomini vive una vita “infame”, senza fama o malfamata? Anche chi è rimasto sconosciuto non ha forse una esistenza degna di essere apprezzata e ricordata nel futuro, malgrado i pochi dati che se ne possono ricostruire? Persino Hegel, il cantore degli eroi della storia universale come Alessandro, Cesare e Napoleone, ha riconosciuto che “la religiosità, la moralità di un ristretto tipo di vita – quella di un pastore, di un contadino –, nella sua concentrata interiorità, nel suo restringersi a pochi e affatto semplici rapporti di vita, ha un valore infinito, lo stesso valore proprio della religiosità e della moralità di un'esperienza evoluta, di un'esistenza ricca di relazioni e di azioni”.¹ Nel raccontare il mito di Er, Platone è meno propenso a offrire ai più umili tale riconoscimento, ma fa comunque dire queste parole all'araldo divino, che invita le anime a scegliere la loro sorte: “Anche chi si presenta per ultimo, purché scelga con senno e viva con regola, può disporre di una vita amabile, non cattiva. Il primo scelga con cura e l'ultimo non si scoraggi”.²

Dello sterminato numero di quanti sono vissuti prima di noi non resta se non qualche rara e sparsa traccia. Solo pochi individui vengono ricordati negli annali della storia e solo poche famiglie conservano un albero genealogico che permette loro di risalire agli antenati oltre tre o quattro generazioni. Coloro che ci hanno preceduto rimangono, nella stragrande maggioranza, senza storia e senza fama. Nessun poeta li ha cantati, nessuno storico li ha ricordati, nessun monumento è stato loro dedicato. Per ricostruire le loro esistenze si possono a stento trovare indicazioni nelle iscrizioni, nelle residue lapidi funerarie o negli archivi notarili e, in età moderna, nei registri delle parrocchie, dei distretti militari, degli ospedali, dei manicomi, delle carceri.³

Gli uomini: i mortali. Così sono stati denominati dalla cultura greca sin da Omero, che presenta il paragone tra la caducità del genere

umano e quella delle foglie: “Come è la stirpe delle foglie, così è anche quella degli uomini. Le foglie, alcune il vento ne versa a terra, altre il bosco in rigoglio ne genera, quando giunge la stagione della primavera: così una stirpe di uomini nasce, un’altra s’estingue”.⁴ La similitudine, incisiva soprattutto per civiltà che vivono ancora a stretto contatto con la natura, è ripresa da Mimnermo: “Noi, come le foglie che genera la stagione di primavera dai molti fiori, quando subito crescono per i raggi del sole, ad esse simili godiamo dei fiori della giovinezza per il tempo di un cubito, non conoscendo da parte degli dei né male né bene; e accanto stanno le nere Chere, l’una con il limite della vecchiaia inerte, l’altra della morte; poco dura il frutto della giovinezza, quanto il sole si estende sulla terra. E dopo che sia trascorso questo termine di tempo, subito la morte è meglio della vita”.⁵ Le società, al pari degli alberi, continuano a vivere al di là della perdita e del rinnovarsi delle foglie, rappresentano la continuità attraverso la morte dei singoli e il succedersi delle generazioni.

Quanti sono i mortali che, scomparsi o pronti a scomparire, hanno camminato e camminano sconosciuti su questa terra? In un passo commovente, nel riferire l’episodio in cui il re persiano Serse passa in rassegna il suo sterminato esercito, pronto ad attraversare l’Ellesponto per invadere la Grecia, Erodoto racconta che, dinanzi a tale spettacolo, il sovrano dapprima si rallegra, poi scoppia in lacrime. Alla domanda sul perché di tale repentino cambiamento d’umore, Serse risponde: “In effetti, mentre stavo riflettendo, si è fatto strada in me un sentimento di pietà, al pensiero di quanto sia breve la vita umana, dal momento che di questi uomini, che sono così numerosi, nessuno sarà ancora vivo tra cent’anni”.⁶

La fine della vita non ha in genere niente di glorioso: “Bisogna leggere *La morte di Ivan Il’ič* di Tolstoj per capire cosa significhi morire. Morire non in maniera eroica, da combattente dell’*Iliade*, o di *Guerra e pace*; né in un incidente, in un naufragio, per una condanna della giustizia, ma come muoiono quasi tutti: di morte naturale, per malattia”, magari ribellandosi come fa il personaggio tolstojano: “Non è possibile che tutti siano condannati a questo orrore”.⁷ La morte di ciascuno, per giovane, bello, benestante e potente che sia, è mirabilmente raffigurata dal mistero sacro tardo medioevale *Jedermann* [Ognuno] sulla vita dell’uomo ricco che si trova, come tutti, davanti alla fine, costretto ad abbandonare i propri beni, e che, per salvarsi, ripudia nel breve corso di un’ora la sua precedente vita di egoismo e di spensieratezza. Il testo, che ha avuto varie rielaborazioni (tra cui quella inglese *Everyman. A Morality Play* della metà del Seicento), è stato ripreso, nel 1911, da Hugo von Hofmannsthal nel dramma teatrale *Jedermann. Das Spiel vom Sterben des reiches Mannes*, che, a partire dal 1920, viene replicato ogni anno nella piazza del

duomo di Salisburgo.[8](#)

Di queste vicende di uomini oscuri la storiografia ha cominciato particolarmente a interessarsi da oltre quarant'anni, partendo di norma da documenti di archivio,⁹ ma anche da alcune rare autobiografie composte da esponenti dei ceti popolari di grandi città francesi, dove l'istruzione primaria era diffusa (nel Settecento esistevano soltanto a Parigi circa millecinquecento scuole elementari).¹⁰ Sebbene la letteratura classica si sia spesso occupata di grandi personaggi e abbia parlato in misura relativamente parca e saltuaria dei senza storia (con l'eccezione del racconto pastorale), a partire dal Cinquecento ha però concesso loro nel romanzo uno spazio sempre più ampio. Si pensi a *Lazarillo de Tormes* di Anonimo o al *Don Chisciotte* di Cervantes, per proseguire poi in un crescendo nel Settecento inglese, trionfare nell'Ottocento, ad esempio, con la *Comédie humaine* di Balzac, e giungere, quasi come una ovvietà, fino ai nostri giorni.

Di grande bellezza sono le vite scritte da Marcel Schwob nel 1896, secondo una poetica che mescola storia e invenzione e che coglie nel caos degli eventi quei tratti particolari, minuti e in apparenza trascurabili, che rendono ogni esistenza unica e irripetibile. Dice Schwob: “Un libro che descrivesse un uomo con tutte le sue anomalie sarebbe un'opera d'arte come una stampa giapponese dove si vede eternamente l'immagine di un piccolo bruco visto una volta in una certa ora del giorno”.¹¹

Per il suo carattere esemplare e toccante, riporto ampi stralci di una di queste vite, quella di *Katherine la merlettaia. Donna d'amore*. Schwob la traccia con tocchi rapidi e discontinui, secondo una tecnica che ricorda il contemporaneo *pointillisme* di Georges Seurat: “Nacque verso la metà del quindicesimo secolo nella rue de la Parcheminerie, vicino alla rue Saint-Jacques, durante un inverno in cui fece talmente freddo che i lupi corsero per Parigi sulla neve. Una vecchia che aveva il naso rosso sotto il suo cappuccio la raccolse e l'allevò. E dapprima giocò sotto i portici con Perrenette, Guillemette, Ysabeau e Jehanneton, che portavano dei gonnellini e affondavano le loro manine nei rigagnoli per prendere dei pezzi di ghiaccio”. Fece la merlettaia, ma le piacevano i soldi, così si legò a un truffatore, in seguito cacciato da Parigi. Allora Katherine si prostituì, dapprima in una stanza spoglia, poi per strada e tra le tombe dei cimiteri. Le diedero il nome di Grugnetto: “La più grande tristezza era udire le campane delle chiese e delle cappelle, perché Grugnetto si ricordava le notti di giugno in cui si era seduta, con la sua gonnellina verde, sui banchi dei portici santi. Era il tempo in cui invidiava l'eleganza delle madamigelle; ora non le

restava né cercine, né cappuccio. A testa scoperta aspettava il suo pane appoggiata a una ruvida lastra. E rimpiangeva le candele rosse delle stufe nella notte del cimitero, e le canne verdi della camera quadrata ora sostituite dalla melma grassa dove i suoi piedi affondavano. Una notte un ruffiano che si faceva passare per un soldato tagliò la gola a Grugnetto per prenderle la cintura. Ma non vi trovò un borsello”.¹²

Anche nel passato gli eroi anonimi, specie se defunti, sono stati onorati, non però come singoli. Ad esempio, nel discorso commemorativo per i morti nel primo anno della Guerra del Peloponneso, Pericle afferma orgogliosamente che gli ateniesi caduti in combattimento non hanno bisogno di Omero né di qualcuno che procuri piacere con i suoi discorsi a scapito della verità: è Atene medesima, con le sue conquiste per terra e per mare, a lasciare con loro un monumento imperituro.¹³

Con l'avvento delle masse, l'età contemporanea ha conosciuto altri eroi collettivi della lotta, incarnazioni in individui (vivi e non morti) di ideali, talvolta fanatici, di impegno politico e militare: il *citoyen* della Rivoluzione francese, il "compagno" della tradizione socialista e comunista, il "camerata" del fascismo e del nazionalsocialismo. La loro identità, come sempre accade, non è riducibile a questa sola appartenenza, che è tuttavia quella che nel loro tempo viene politicamente fatta spiccare sulle altre e a scapito delle altre.

Dopo il declino o la scomparsa, almeno in Occidente, dei rigidi inquadramenti ideologici basati sulla lealtà incondizionata alla Nazione, al Partito o alla Razza, il ricapitolare brevemente gli eventi cui hanno partecipato centinaia di milioni di persone e le motivazioni delle loro scelte è istruttivo per meglio misurare la nostra distanza da un passato che ci ha plasmato.

Il punto di partenza di queste vicende può essere simbolicamente fissato al 20 settembre 1792, giorno della battaglia di Valmy, nel quale – secondo Goethe¹⁴ – si è aperta una nuova fase nella storia del mondo. I suoi protagonisti non sono re, principi, santi o condottieri, bensì anonimi soldati francesi, scalzi e male armati, che hanno appena sconfitto eserciti regolari molto più numerosi, disciplinati e agguerriti. Ne sono stati capaci perché spinti dalla passione per i nuovi ideali di libertà e di eguaglianza, valori orientati al futuro, all'attesa di un "mondo" e di un "uomo" nuovi. I *citoyens* accettano rinunce e deroghe temporanee alla propria felicità e a quella della loro generazione in vista di un'immane emancipazione a-venire dell'intera umanità e dell'eliminazione dei conflitti dalla dantesca "aiuola che ci fa tanto feroci".

La vera nobiltà appartiene ora non a chi la eredita per il solo fatto di nascere, ma a chi la conquista sul campo di battaglia o nell'arena politica mediante il coraggio, l'abnegazione, la capacità di preparare il rovesciamento dell'esistente o di legiferare in favore del popolo. L'amor di patria si lega in età napoleonica alla ricerca dell'*honneur* e della *gloire*, impersonati, al livello più alto, dall'Imperatore stesso. Alla

bandiera rossa del quartiere operaio di Saint-Antoine del 1794, si sostituiscono così il nastrino rosso e la rosetta della Legion d'onore.¹⁵

Liberare il proletariato (la classe operaia e i contadini), sollevarlo dall'oppressione e dall'umiliazione, è stato il progetto di tutte le rivoluzioni socialiste e comuniste del Novecento. Nell'Unione Sovietica degli anni venti del Novecento il *Proletkult* (promosso da Anatolij Lunačarskij, commissario del popolo per l'educazione dal 1917 al 1929) esalta il proletario in termini estetici e morali, raffigurandolo sfolgorante di bellezza e di forza, dotato di un animo naturalmente generoso e coraggioso, sensibile ai valori della solidarietà e della cooperazione sociale (idealizzandolo per come è divenuto, questa apologia ignora le stigmate e le deformazioni che la storia ha impresso sui proletari stessi). Proprio quando il *Proletkult* viene ripudiato, alle doti dei suoi membri si aggiunge quella di instancabili lavoratori, che hanno l'eroe eponimo in Aleksej Grigor'evič Stachanov.

Attraverso quale processo il “mondo nuovo” dovrebbe scendere dal cielo delle utopie alla concretezza della terra? Le utopie tradizionali avevano lasciato intravedere la felicità e la giustizia in isole remote cui si perviene per caso o per naufragio. Contenevano però l'avvertenza che la loro perfezione era irraggiungibile, che si trattava di pietre di paragone per misurare l'inadeguatezza della situazione storica effettiva rispetto alle aspirazioni degli uomini. La svolta, consistente nell'ibridazione tra utopia e storia, avviene in tappe successive a partire dalla seconda metà del Settecento, con il romanzo “ucronico” di Louis-Sébastien Mercier *L'anno 2440*, pubblicato nel 1770, dove la perfezione non è più posta nello spazio geografico, ma nel tempo, nel futuro. Le conseguenze, per ora soltanto sul piano dell'immaginazione, sono enormi.

Infatti, se la perfezione e la felicità delle società umane vengono situate nell'avvenire, ciò significa che possiamo iniziare già dal presente una lunga marcia di avvicinamento a esse. Questo spostamento dallo spazio al tempo, dall'utopia all'ucronia, s'intreccia con la teoria enunciata da Rousseau all'inizio dell'*Émile*, secondo cui l'uomo nasce buono ed è la società che lo corrompe. I Giacobini ne trarranno la conclusione che, se la società è corrotta, la colpa non deve essere più attribuita alla natura malvagia dell'individuo (frenata, secondo san Paolo, che scrive sotto Nerone, dalle autorità, che vengono tutte da Dio), ma alle istituzioni stesse. Solo una rivoluzione politica potrà quindi estirpare l'ingiustizia e restaurare la primitiva bontà dell'uomo, promuovendone la felicità.

Si apre così la strada alle rivoluzioni moderne di ispirazione socialista e comunista, che legano ucronia e storia e pongono la meta

finale delle vicende umane nella società senza classi. Secondo una previsione che pretende di essere scientifica (e non utopica o ucronica), con il raggiungimento di questo traguardo si restaurerà la bontà originaria dell'uomo, eliminando le ragioni stesse della conflittualità e dando a ciascuno secondo i suoi bisogni.

Il percorso per giungere alla società senza classi è stato, tuttavia, interrotto e dichiarato frutto di fantasia perché se ne è constatato lo storico fallimento, che ha però trascinato nel discredito anche il concetto e il *pathos* per l'eguaglianza. Eppure, quanta grandezza e nobiltà vi sono negli innumerevoli eroi anonimi che hanno seguito questi ideali! Lo mostra già – sul piano letterario, ma con la rielaborazione di esempi storici – il personaggio del detenuto politico Markel Kondrat'ev, descritto da Tolstoj in *Resurrezione*: “A quindici anni era andato a lavorare e aveva cominciato a fumare e a bere, per soffocare un vago senso d'umiliazione. Avevano portato lui e altri bambini alla festa intorno all'albero organizzata dalla moglie dell'industriale, dove avevano regalato loro un fischietto da una copeca, una mela e un fico secco, e ai figli dell'industriale invece dei giocattoli che gli erano parsi doni favolosi e che costavano, come seppe poi, più di cinquanta rubli. Aveva vent'anni quando venne a lavorare alla fabbrica una famosa rivoluzionaria, che accortasi delle notevoli capacità di Kondrat'ev, si mise a dargli libri e opuscoli e a parlare con lui, spiegandogli la sua situazione, le sue cause e i mezzi per migliorarla. Quando s'immaginò chiaramente la possibilità di liberare se stesso e gli altri dallo stato di oppressione in cui si trovava, l'ingiustizia di quello stato gli parve ancora più crudele e terribile di prima, e cominciò a desiderare appassionatamente non solo la liberazione, ma anche il castigo di quelli che avevano organizzato e mantenuto la crudele ingiustizia. Gli spiegaronò che la conoscenza dava tale possibilità, e Kondrat'ev si dedicò con passione ad acquisire conoscenze”. Trovato in possesso di libri proibiti lo arrestarono, ma non smise di acquisire conoscenze: “Adesso studiava il primo volume [del *Capitale*] di Marx e custodiva quel libro nel sacco con grande cura, come un tesoro preziosissimo”.¹⁶

Allorché la situazione politica divenne difficile, anche la Rivoluzione russa, al pari di quella francese, fece ricorso alla violenza istituzionalizzata. Il decreto sul “Terrore rosso” fu ufficialmente promulgato il 2 settembre 1918 (subito dopo il fallito attentato a Lenin da parte di Fanny Kaplan del 30 agosto) dal Soviet dei commissari del popolo. Contestualmente vennero istituiti – coniando per l'occasione la parola stessa – i primi “campi di concentramento”, destinati inizialmente sia a “soggetti particolarmente ostili”, sia agli “ostaggi”.¹⁷ Secondo i *Principi del diritto penale della Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa* del 1919, questo castigo non era

considerato né una vendetta, né l'espiazione di una colpa, bensì una misura di immunizzazione, una forma di legittima difesa contro gli attacchi e le insidie delle "classi sfruttatrici" (nobiltà, borghesia, clero, contadini ricchi).

Non solo a causa delle condizioni militari ed economiche estreme o della volontà di portare velocemente a compimento progetti talvolta sconsiderati, ma anche per effetto di un esplicito programma di eliminazione fisica degli individui, le perdite umane furono enormi. La controrivoluzione – si disse – deve soffocare nel proprio sangue, a cominciare dalla popolazione carceraria: "Legge suprema è il bene della rivoluzione, il bene della classe operaia". Venticinque milioni di persone furono internate durante il periodo staliniano: la maggior parte morì di stenti o fu uccisa. Paradossalmente, proprio quando la Patria cessò di essere in pericolo, il lavoro a suo vantaggio divenne la giustificazione del Terrore. Nelle Isole Solovki, a Kolyma, nella costruzione dei canali Mar Bianco-Mar Baltico o Volga-Mosca, il Terrore assunse la maschera non solo della salvezza della Patria, ma anche della redenzione delle vittime, che vennero "rieducate" dal lavoro.

Chi comandava e chi erano i kapo e le vittime in questo regno della crudeltà e della paura, in cui solo gli ideali professati si distinguevano da quelli applicati nei Lager nazionalsocialisti? Sintomatico il caso di un certo Uspenskij, figlio di un pope, che, per farsi accettare dal regime, uccise il proprio padre, dichiarando di averlo fatto per "odio di classe". Eroe nazionale diventò poi un ragazzo quattordicenne, Pavlik Morozov, che aveva denunciato i propri genitori alla polizia segreta per la vendita di grano a contadini ricchi e che, per ritorsione, sarebbe stato poi ammazzato dai propri parenti (resta il sospetto che il regime abbia inventato la leggenda). In età staliniana questo pioniere-delatore fu additato come esempio a un'intera generazione. Si spezzarono così i vincoli di solidarietà familiare e umana; si propagarono notizie incredibili, che vennero tuttavia fatte credere. Durante il processo a Bucharin, ad esempio, una delle accuse più assurde fu quella che egli avrebbe fatto mettere dei frammenti di vetro nel pane destinato agli operai di Mosca. L'accusato ebbe ancora la forza di dire: "In questi giorni, forse gli ultimi della mia vita, confido che presto o tardi il filtro della storia spazzerà via inevitabilmente il sudiciume che è stato accumulato attorno alla mia testa [...]. Sappiate, compagni, che sulla bandiera che voi porterete avanti nella marcia vittoriosa verso il comunismo, c'è anche una goccia del mio sangue".¹⁸

Molti dei carnefici, di quanti avevano torturato e ucciso centinaia o migliaia di persone, lasciarono il lavoro a missione compiuta: "Quelli che sono sopravvissuti sino ai nostri giorni e sono in pensione, stanno

seduti ai giardinetti pubblici e ammirano i bambini giocare. Li incontriamo alle riunioni, nelle visite, attorno al tavolo nei giorni di festa in casa di conoscenti comuni”.¹⁹

La documentazione sui gulag, dal punto di vista dei destini individuali, si trova ora negli archivi del Centro Studi *Memorial* di Mosca, che raccoglie documenti degli internati e delle loro famiglie in circa trentamila *personal files*, con testimonianze della loro vita di prima, durante e (per i sopravvissuti) dopo la prigionia. Contiene, in particolare, *samizdat*, lettere di ex-prigionieri (circa trecentomila), fotografie, manifesti, tutti già inseriti in una base di dati.²⁰ Particolarmente emozionante è la vista delle foto di famiglia, da cui le immagini dei prigionieri, considerate compromettenti, venivano ritagliate con una imposta o auto-imposta *damnatio memoriae*. In questo modo il trauma della perdita o della scomparsa di qualcuno veniva nello stesso tempo, paradossalmente, nascosto e messo in rilievo.

Pur senza prendere in considerazione la crudeltà degli esecutori e la sofferenza delle vittime, la pratica e la teoria del terrore producono effetti perversi perché avvelenano la società, sottoponendo le persone alla permanente angoscia di un pericolo imminente, inducendole al sospetto reciproco, rendendole colpevoli per ragioni che spesso appaiono loro inspiegabili, disponendole alla delazione dei propri cari e facendo loro subire la beffa finale dell’impunità dei loro persecutori.

Guardando indietro alla storia del Novecento, si potrebbero interpretare tutti i totalitarismi anche come tentativo disperato e brutale di imporre ai cittadini – stremati da guerre e crisi sociali e politiche devastanti, atomizzati e psicologicamente pronti a essere trasformati di nuovo in sudditi – modelli di comportamento eroico che implicano il sacrificio di sé. Essi hanno però involontariamente anche selezionato i loro strenui oppositori, uomini e donne capaci di mantenere la loro dignità e le loro convinzioni tra le privazioni e le sofferenze più atroci.

Nel Terrore si racchiude il *mysterium tremendum* della politica, il potere di dare la morte in nome di vere o presunte superiori esigenze di salvezza della comunità in momenti di emergenza: *salus populi suprema lex esto!* Ma, anche – e spesso in maniera indissolubile – in nome di un giustizianesimo ideologico che trasforma l’emergenza in condizione politica ed esistenziale permanente, in pratica e dottrina sistematica della violenza brutale. In una logica di guerra, si sovvertono le basi della morale, per cui non ci sono il bene e il male in quanto tali, ma il bene e male di una fazione, di una classe, di una razza, di un popolo. La crudeltà e le peggiori passioni crescono su questo terreno, dove nessuno è più considerato innocente, a prescindere dalle intenzioni o dall’età.

Si prenda in esame un unico caso, che riguarda una “nemica del popolo” per la sola appartenenza a una istituzione ecclesiastica, una suora arrestata “per atteggiamenti controrivoluzionari e per sabotaggio nel 1937. La deportarono a Kolyma, nel Circolo Artico. Nella stiva, con gli altri prigionieri mandati alle miniere su una di quelle chiatte infernali, pregava e gridava chiedendo dell’acqua. Le pisciarono in bocca, le chiesero se era buono come il vino della comunione e la stuprarono. Poi le dissero di disporre, in mucchi regolari, la terra e i sassi che venivano estratti dalle gallerie [...]. Un giorno nella tundra faceva così buio che non accatastò i sassi con la dovuta cura. Si rovesciarono. Fu picchiata, ripetutamente, per dieci ore. Poi la rimandarono ad accatastarli di nuovo. Non le permisero di dormire. Quando svenne, le versarono addosso dell’acqua gelida e la obbligarono a rimanere sull’attenti nella pozzanghera. Il ghiaccio le incollò i piedi alla terra [...]. Quella sera le altre donne della squadra dovettero abbattere il suo corpo con l’ascia. Gli occhi erano ancora aperti”.²¹

Obbedienza e morte

Il culto degli eroi diventa infine di massa con la Grande guerra, quando nelle trincee la morte, la mutilazione e lo strazio dei corpi rappresentano uno spettacolo quotidiano, quando i cadaveri marciscono insepolti a poche decine di metri dai vivi, quando ciascuno, nell'immediato, si sente e si pensa costantemente come un morituro. La vita gli appare così facilmente spendibile e la sua carne esibisce la vulnerabilità di fronte all'acciaio dei proiettili, al soffocamento dell'iprite, alle cadute dagli aeroplani o all'annegamento in mare. Nasce e si diffonde allora nell'immaginazione dei soldati la leggenda della loro intima fratellanza con i morti, che ritornano nelle proprie case o combattono nuovamente al loro fianco.²²

Altri eroi sono sorti nel Novecento accanto ai "compagni", ma in mortale conflitto con loro: i soldati anonimi usciti da questi campi di battaglia, i "camerati", che dal modello militare dell'obbedienza all'autorità hanno ereditato i valori della rigida disciplina come abitudine, della gerarchia come fattore di coesione, dell'ordine indiscutibile come necessario alla rapida e automatica reazione alle situazioni di pericolo.

La guerra, che finisce per essere considerata una condizione naturale dell'esistenza umana, li trascina al sacrificio in favore del Collettivo, della Nazione o della Razza, e li spinge a ripudiare gli ideali incarnati dalla Rivoluzione francese e dalle moderne democrazie.²³ I principi fondanti della democrazia vengono trasformati nel senso che la libertà e l'autonomia di pensiero sono sostituite da slogan come "Il duce ha sempre ragione" o da scellerate massime che stravolgono il pensiero kantiano, come "Agisci in modo che se il Führer ti vedesse, apprezzerrebbe la tua azione". L'eguaglianza diventa, a sua volta, *Gleichschaltung*, appiattimento da gregari, affinché Uno solo possa sveltare su tutti, e la fraternità è ristretta alla *Kamaradschaft*, alla razza o alla Nazione. Al di sopra di essi sta l'obbedienza cieca e assoluta nei confronti del Capo, nobilitata dallo slogan "Il mio onore si chiama fedeltà".

Nei totalitarismi del secolo scorso, l'eroismo collettivo ha, infatti, il suo contrappeso e la sua complementarietà nella estrema personalizzazione del Capo carismatico,²⁴ cui viene attribuito, sul piano politico, quel carattere "sublime" che Burke e Kant avevano assegnato alla natura, la quale ci umilia con la sua smisurata grandezza e può distruggerci con la sua immane potenza, ma nei cui confronti l'uomo può esprimere la sua superiorità in quanto pascaliana "canna che pensa". Ora il paragone non ha, tuttavia, più luogo con la natura, ma con la Guida suprema – incarnazione della Storia, dello

Stato, del Partito, della Razza, della Patria –, una figura che attrae e respinge con la sua maestà, che è insieme scostante e seducente, capace di calamitare rispetto e amore nello stesso tempo, di dare morte e vita, di far avvertire distanza e prossimità. Rinunciando al pensare autonomo, l'orgoglio di diventare partecipi del suo potere e dei suoi progetti, di assorbirne magicamente le energie, di avere un ruolo palese e riconosciuto, al suo fianco, nella costruzione dell'avvenire, eleva l'animo e irrobustisce l'adesione di molti – e non sempre dei più ingenui – ai regimi totalitari (è questo un aspetto costantemente sottovalutato dagli interpreti). In tutte le loro varianti viene coltivata l'emulazione dei subordinati, che sono indotti non solo a obbedire a un Capo, a schiacciarsi verso il basso, ma anche a proiettarsi verso l'alto, sin quasi a porsi – il “quasi” è importante – al suo irraggiungibile livello.

Sebbene dal confronto con il Capo scaturisca il desiderio sempre insoddisfatto di eguagliarlo, per suo tramite l'individuo misura la propria insignificanza e, nello stesso tempo, si esercita ad allontanarsene e a superare se stesso grazie all'esempio del suo modello: dalla religiosa *imitatio Christi* si passa alla laica *imitatio Ducis*. Sullo sfondo della disposizione a una morte sacrificale, che, con la sua terribile maestà, restituisce un tono sinistramente solenne alla politica e all'etica, in periodici e organizzati slanci di partecipazione emotiva viene concesso al singolo di partecipare alla comunione mistica con il Capo, di innalzarsi idealmente al suo livello e, insieme, di scalare se stesso sino a giungere a un punto d'osservazione dal quale i valori democratici di libertà e di eguaglianza non possono che apparirgli grigi, dimessi, prosaici, meschini, privi di eroica verticalità. Tutto il contrario delle qualità attribuite al Capo e racchiuse nell'orgogliosa frase, firmata Mussolini, che, sbiadita, si può ancora leggere sui muri di qualche edificio italiano: “Se avanzo seguitemi, se indietreggio uccidetemi, se muoio vendicatemi”.

Questo desiderio di sublime – che rischia talvolta di cadere nel ridicolo, ma che spesso s'intreccia con tragiche forme di generoso slancio, di vanità per interposta persona, di servilismo volontario o di ottusa incomprensione degli eventi – è fomentato tra i camerati (ma, più in generale, tra le masse di tutti i totalitarismi) dal Capo stesso attraverso la continua creazione propagandistica di miti. Grazie a essi, le energie senza volto del “popolo” vengono indirizzate alla restaurazione di un presunto ordine naturale o storico violato: al primato della razza ariana, al ritorno dell'impero romano, alla salvezza della Nazione o dell'Occidente intero dal tramonto. Gli istinti di auto-conservazione, l'odio, il desiderio di vendetta e perfino la crudeltà sono giudicati mezzi necessari a una missione redentrice che elimini dalla faccia della terra ogni possibile fonte di male e di

contaminazione. A tale scopo si ritiene indispensabile condannare perfino quel che si pensa, perché incontrollabile dalle autorità. Si cancella così quella separazione tra pubblico e privato che neppure Hobbes aveva avuto l'ardire di eliminare nel *Leviatano*, dove, infatti, ammetteva che i cittadini potessero privatamente non credere ai dogmi della religione o a ciò che si deve pubblicamente approvare in quanto decretato dal sovrano.²⁵

Con tutte le opportune distinzioni, tanto i progetti di redenzione collettiva del proletariato e degli oppressi, quanto quelli di educare un popolo di signori (*Herrenvolk*) alla conquista della supremazia su un mondo di schiavi e di camerieri, racchiudono gli esiti più disumani della politica del Novecento. Da un lato, il modello nazionalsocialista, dall'altro, quello comunista-staliniano hanno preteso di modificare radicalmente e con la violenza la mente, il cuore e talvolta, con l'eugenetica, perfino il corpo di centinaia di milioni di uomini. Nei confronti del primo regime, gli elementi di perversione e di condanna sono da tempo diventati chiari. Più difficile, per molti, è ancora oggi intendere quale sia stata l'inizialmente generosa, ma poi fatale illusione del secondo, che ha tuttavia mantenuto viva per innumerevoli uomini la fiamma delle idee di giustizia sociale e di eguaglianza.

Gli interrogativi sorgono con dolorosa urgenza: come ha potuto aver luogo una simile degenerazione degli ideali e dei progetti di redenzione collettiva proclamati? Fino a che punto la tragicità di condizioni storiche in parte imprevedibili (le dure condizioni dell'armistizio di Brest-Litovsk, l'asprezza della guerra civile, l'assedio congiunto delle potenze vincitrici e di quelle vinte nella Prima guerra mondiale, le carestie, il rapido e spietato consolidamento staliniano dell'apparato industriale e militare al fine di realizzare il socialismo in un paese arretrato, la preparazione a un nuovo conflitto ritenuto imminente e inevitabile) giustifica i mezzi perseguiti? È certo difficile giudicare questo dramma (come, del resto, tutti i grandi eventi storici) a posteriori e in astratto, senza tener conto dei contesti e al di fuori di precise analisi storiche – che sono state peraltro largamente e capillarmente condotte –,²⁶ ma la domanda resta: è accettabile che la volontà di creare l'uomo nuovo debba avere costi intollerabili e che intere generazioni siano state sacrificate a un futuro aleatorio, volontaristicamente perseguito sulla base di ideologie ormai prive di contatto con la realtà? Con il senno di poi, non sarebbe stato meglio lasciar decantare la storia e riconoscere l'ineliminabilità di una quota d'ingiustizia e di oppressione nel mondo, tentando gradualmente di ridurla? Ma la storia non procede in questo modo e non dipende soltanto dalle buone intenzioni dei singoli.

Vale allora il principio espresso da Sallustio o da Gregorio Magno per cui *corruptio optimi pessuma*, in questo caso che anche i più nobili progetti di redenzione dell'umanità e degli oppressi si capovolgono nel loro opposto, diventando letali per una specie di maligna contro-finalità? O non si deve pensare, al contrario, che in queste idee

presentate nelle vesti sfolgoranti della giustizia e del riscatto sia già consustanziata la ferocia prevaricatrice, l'ottusa pretesa di avere sempre e assolutamente ragione, lo spietato desiderio di trasformare la realtà secondo astratti modelli ideologici?

Distinguendo il male dalla malvagità individuale, si può sostenere che il male è una “peste” che immotivatamente contagia tutti in forma di destino ineluttabile, di “colpa” che può attribuirsi alla natura o agli individui agenti?²⁷ Oppure che è un meccanismo impersonale, “un sistema, nel senso di un intrico di soggettività, di una rete di relazioni, le cui maglie si stringono per la complementarietà perfetta di attori e ideatori malvagi (pochi), di esecutori zelanti e convinti (anch'essi pochi) e di spettatori acquiescenti, non semplicemente indifferenti (tanti)”?²⁸ Domande terribili, che mettono di fronte al lato oscuro della storia e della psicologia umana. Solo un lato, appunto, e non la totalità, un lato che si può contrastare, mettendo in gioco la propria libertà e la propria vita (come non pochi hanno fatto durante tutta la storia umana), senza cercare comodi alibi nella forza del destino.

La figura dell'eroe che si sacrifica muta ovviamente con il regime politico e con la natura della guerra. Attualmente essa "non è più accettata come tale". La si preferisce "subdola, asimmetrica, negata. In realtà la guerra moderna non ha la virtù di *risolvere i conflitti* politici e di portare la pace, nemmeno con la distruzione dell'avversario. La guerra è diventata la negazione della politica e nessun belligerante è disposto a cedere sul piano politico neppure se è stato sconfitto militarmente [...]. Inoltre, con il passaggio agli eserciti di professione, la borghesia non rischia più i propri figli, ma quelli degli altri ceti più disastriati e costretti per necessità a una leva 'volontaria'".²⁹

Di conseguenza, anche la figura dell'eroe è oggi profondamente mutata: "L'eroe della guerra nell'antichità era creato e tramandato dagli aedi e dai poeti, i media di un tempo, che stavano ben attenti a presentarlo nella sua eccezionalità [...]. L'eroe moderno è stato banalizzato e sviluito dalla società mediatica e dalla spettacolarizzazione, ma non è scomparso e nella guerra si accompagna con altre due categorie altrettanto nobili ed ugualmente degne di rispetto e venerazione: i martiri, che combattono per fede, e le vittime innocenti, che non sanno di essere sacrificate [...]. Oggi ci sono molti modi e mezzi per parlare di eroi: i saggi e i romanzi approfondiscono e incantano, il cinema e la televisione fanno vedere il vero o il falso. Tuttavia il modo più diffuso è l'epica, anche se oggi non si può più parlare solo dei propri eroi. Infatti, l'*epos*, il racconto esemplare che riguarda un popolo, non è più possibile quando spesso è l'eroismo degli altri a essere esemplare". Nella modernità vi è un'inflazione di eroi, ma essa è dovuta anche al fatto che "il grande bisogno di eroi, di simboli da cui trarre ispirazione ed esempio, viene soddisfatto da esibizionisti egocentrici e da perfetti sconosciuti che non hanno fatto nulla per il bene degli altri e che non hanno nulla da dire o da insegnare, ma che dominano ogni canale di informazione accessibile".³⁰

Ma quali sono propriamente gli eroi di oggi e perché sono dominanti? Ecco una prima risposta: "Si usa dire che ogni tempo ha gli eroi che si merita. Nel senso che costruisce le icone nelle quali identificarsi. E oggi, le icone non sono quasi mai eroi della libertà. I magazine, i film, le fiction televisive, i cartoon segnalano eroi del corpo – forza, bellezza, e dunque giovinezza – e poi dell'ascesa sociale, segnalano ricchezza, potere, capacità di godimento. L'eccezionalità dell'eroe si trasferisce sulla dismisura con cui questi personaggi possiedono e sfoggiano queste qualità, tutte direttamente o indirettamente legate al corpo vivente, alla vita e al benessere.

Esibizione di bellezza, forza, vitalità libidica, godimento, potenza economica, arroganza e strapotere politico: quasi mai frutto di uno scontro visibile, di una lotta, piuttosto possesso casuale e destinale, coincidenza fortunosa con quello che appare l'obiettivo più ambito da tutti".³¹ Per i bambini e gli adolescenti (ma non solo) i grandi eroi sono ormai quelli immaginari del cinema o dei videogiochi: Superman, Uomo Ragno, Capitan America, esseri dotati di poteri straordinari e sempre in lotta contro nemici malvagi.

Costituisce, tuttavia, una novità il fatto che gli eroi contemporanei dell'Occidente, seppur dotati di qualità superumane, sono per lo più eroi di vita e non di morte. Questo dipende anche dal fatto che il tradizionale eroe di guerra – fornito di poteri umani di coraggio, costanza, capacità di soffrire e di rialzarsi dopo ogni sconfitta – trova una minore accoglienza nella realtà perché è aumentata la resistenza degli individui, perlomeno in Occidente, a mettere in gioco la propria vita e, più in generale, ad assumere obbligazioni etiche di lunga durata, a causa della spiccata propensione, empiricamente constatabile, verso quelli che Robert Nozick aveva definito *nonbinding commitments*, impegni che non impegnano, promesse non vincolanti, revocabili e comunque riformulabili.³² È proprio la mancanza di "fedeltà" nei confronti di se stessi e degli altri, la tiepidezza nei confronti delle proprie convinzioni e valori a rendere debole la personalità.

Certo, oggi sembrano essersi sviluppati degli anticorpi al disimpegno. Si insiste sempre di più – alla maniera di Hans Jonas – sul "principio responsabilità" o (alla maniera di Paul Ricoeur) sul modo di costruire la narrazione storica e, in particolare, sulla differenza, al livello dell'identità personale, tra l'*Idem*, caratterizzato dalla mera permanenza nel tempo, e l'*Iipse*, la personalità che si conserva proiettandosi verso il futuro, mantenendosi cioè impegnata dalla "promessa" di costante coerenza con se stessi.³³

VII. La vita più desiderabile

Santi e martiri

La ricerca della gloria attraverso la guerra e la politica o la vita dedicata esclusivamente al piacere e alla ricchezza vengono rifiutate e combattute dalla religione e dalla filosofia che aspirano, rispettivamente, al glorioso compimento dell'esistenza in cielo e a una pienezza di vita buona anche in terra. In generale, la prima strada, la più battuta, è contrassegnata dalla fede nel trascendente, la seconda, la meno frequentata, dal prevalente riferimento all'immanenza e alla ragione umana.

È risaputo (e su questo punto non mi soffermerò più del necessario) che nelle religioni del Libro i grandi modelli sono rappresentati, in primo luogo, dai fondatori che hanno ascoltato la voce di Dio o sono di natura divina e, in secondo luogo, da coloro che li hanno seguiti o imitati, con creativa umiltà: gli apostoli, i santi, gli asceti, i profeti, i sacerdoti, i mistici, i monaci e le monache.

Il termine "santo", che indica un individuo inserito nella dimensione del sacro, deriva dal verbo latino *sancire*, prescrivere per legge e, quindi, proclamare tale (una decisione che, specie in età medioevale e moderna, è stata regolata, in termini giuridici, attraverso appositi processi). Sebbene l'immagine del santo cambi nel tempo, mantiene però intatti alcuni tratti fondamentali: l'esemplarità della vita, la fede incrollabile dinanzi alle difficoltà e alle tentazioni, le privazioni e le rinunce, l'amore donato o suscitato, la capacità di convertire, i miracoli compiuti.

Per i cristiani, santo è chi, sull'esempio di Gesù, ha conformato la sua vita ai precetti del Vangelo, e, da un certo periodo in poi, al modello dei primi martiri o agli insegnamenti dei fondatori e dei dottori della Chiesa. L'*imitatio Christi* diventa l'ideale più alto, perché significa far vivere Cristo nel fedele, secondo le parole di Paolo: "Non vivo già più io, ma Cristo vive in me". Tale imitazione, normalmente perseguita nello spirito, talvolta si stampa sulla carne, come nel caso delle stigmate di san Francesco, *alter Christus*, di Santa Caterina da Siena o, più recentemente (e in modo, almeno per un certo tempo, controverso), di Padre Pio di Pietrelcina.¹

Il cristianesimo individua nella santità due generi di gloria, tra loro compatibili: quello dell'esaltarsi, innalzandosi sopra se stessi, tipico degli "atleti di Cristo", che si affidano a Dio offrendogli la vita per testimoniare la propria fede, e quello dell'umiliarsi, svuotandosi di ogni potere e autorità sull'esempio stesso di Gesù, che si fece servo e accettò con obbedienza di morire nel più doloroso dei modi,² oppure su quello di san Francesco che si fece piccolo nella sua povertà, o di una mistica francese del Seicento, che baciava i lebbrosi e leccava le piaghe più ripugnanti.³

I martiri rappresentano gli eroi cristiani per eccellenza. Nel supplizio affrontano la prova suprema, la vera *dokimasia* paolina, il *redde rationem* sulla propria vita e la propria morte. In questi momenti supremi (allorché, come dice Socrate in Platone, "il giusto verrà flagellato, torturato, gettato ai ceppi, avrà bruciati gli occhi, e infine, dopo aver sofferto ogni sorta di mali, verrà impalato"⁴) essi dimostrano il loro valore. L'apologetica cristiana e la storiografia hanno molto insistito sulle persecuzioni e sui tormenti che i martiri hanno dovuto subire: si pensi solo all'*Esortazione ai martiri* di Tertulliano.

Tra le opere umanamente più toccanti spicca la *Passio Perpetuae*, di autore ignoto, ma che contiene il diario (ormai riconosciuto autentico) degli ultimi quattro giorni prima del martirio, nella prigione di Cartagine, di una giovane madre ventitreenne, che non ha voluto rinnegare la propria religione e, per salvarsi, sacrificare all'imperatore Settimio Severo. È un documento eccezionale, perché è l'unico testo autobiografico di mano femminile che ci sia stato tramandato dal mondo antico. Con semplicità, Perpetua racconta la sua paura del buio, l'ansia per il bambino che le è stato portato via e che ha bisogno di essere allattato, i sogni in cui vede dapprima il fratello minore, morto giovanissimo di cancro, con ancora nel viso i segni deturpanti della malattia e poi guarito dall'acqua di una miracolosa fontana.⁵

Per comprendere in che modo, dopo il trionfo del cristianesimo, si siano glorificati i martiri sono invece rivelativi gli inni scritti da Prudenzio alla fine del IV secolo. Tra le minuziose e compiaciute descrizioni di efferati supplizi nei luoghi della tortura e delle esecuzioni ("palestra della gloria / dove la speranza lotta con la crudeltà"), viene posta in rilievo la serena e perfino gioiosa sopportazione dei martiri, i cui nomi "sono scritti nel cielo. / Cristo li vergò lassù a lettere d'oro / e sulla terra li lasciò impressi con caratteri di sangue". Al pari di san Vincenzo, i martiri non hanno paura dello strazio della carne o della morte cruenta e possono quindi rivolgersi al magistrato che li ha condannati con queste parole: "C'è un altro che nessuno / può violare, è dentro di me, / libero, quieto, intatto, / privo di tetri dolori. // Questo che ti affanni a distruggere / con sì violento

furore / è un fragile vaso d'argilla / destinato comunque ad infrangersi".⁶

Nei martiri le energie dell'uomo sembrano crescere su se stesse, assumere tratti sovrumani di coraggio e di sopportazione del dolore. Soffrono il loro "battesimo di sangue", sono tormentati e uccisi perché testimoniano la loro verità, perché mostrano il loro scandaloso amore verso i persecutori. Essi possono ripetere con Paolo: "Insolentiti, benediciamo; perseguitati, sopportiamo; diffamati, confortiamo. Siamo stati fatti immondizia del mondo, la spazzatura di ogni dove fino a questo momento".⁷ I martiri non mirano all'innalzamento di se stessi nella considerazione dei contemporanei e dei posteri (diversamente da quanto accadeva nel giovane Agostino prima della conversione), ma hanno come obiettivo la maggior gloria di Dio. Sanno che la loro breve sofferenza nel tempo sarà compensata in paradiso da un'eternità di gioia, ma pensano, soprattutto, a servire da esempio ad altri.⁸ Non si limitano a negare l'esistente o a delegittimare una determinata autorità: testimoniano, in positivo, perfino nell'atto di denunciarsi spontaneamente, il bisogno di istituire un ordinamento ideale della realtà. Delineano l'immagine, tuttora irrapresentabile, di come il mondo dovrebbe essere per poterci vivere. Il loro sangue è simbolo di una forza gratuita che spezza – nel senso di René Girard – la spirale del "desiderio mimetico", della vendetta e della ricerca di capri espiatori. Traluce loro in vita la visione di un mondo, di una Gerusalemme celeste, che realizza le aspirazioni umane più profonde e nascoste.

Nei primi secoli della nostra era i cristiani affrontano una serie di persecuzioni discontinue da parte delle autorità imperiali romane (su 54 imperatori solo una dozzina li perseguita per una durata di 129 anni, con un numero di vittime non calcolabile, forse migliaia, mentre vi sono 120 anni di tolleranza). Per evitare di essere colpiti, diversi cristiani comprano certificati di fedeltà agli dei di Roma e all'imperatore e, se pentiti di questo atto di viltà, chiedono di essere riammessi nella comunità dei fedeli, suscitando dibattiti all'interno delle singole Chiese.⁹ D'altra parte, in quanto ciascuno è, secondo la formula di Lutero, *simul peccator et iustus*, anche i tiepidi nella fede, gli apostati e, a maggior ragione, i malvagi e gli empi sono nel cristianesimo invitati a partecipare a un grandioso progetto di redenzione, a credere *contra spem, in spem*.

Gli splendidi astri

Minore impatto sulle masse, ma maggiore sulle élite, ha il modello offerto dalla filosofia ed entrato nel canone della cultura occidentale. Nell'età classica essa mirava a convertire la vita degli individui, a indicare loro il cammino verso la felicità e la libertà, in questo mondo ed eventualmente nell'altro. I filosofi offrivano il modello di "vita più desiderabile"¹⁰ rispetto alla gloria, al potere, alla ricchezza, alla ricerca dei piaceri. Cercavano l'autonomia dal conformismo e da legami politici opprimenti, come mostra, simbolicamente e in maniera estrema, l'episodio di Diogene il Cinico, che fatto prigioniero e venduto come schiavo, alla domanda cosa sapesse fare, rispose provocatoriamente "Comandare gli uomini" e, rivolgendosi all'araldo, gli "ingiunse di bandire se ci fosse qualcuno che volesse comprare un padrone".¹¹ Quanti seguivano una certa dottrina filosofica dovevano, inoltre, rimanere fedeli agli insegnamenti del fondatore della Scuola (che è formalmente un'associazione privata dedicata al culto delle Muse): sebbene le contaminazioni fossero frequenti, specie in età romana, chi, ad esempio, era epicureo non poteva, in linea di principio, far parte di una scuola platonica, aristotelica o stoica.

Solo in seguito, quando nella prima età moderna la conoscenza cominciò a essere perseguita per se stessa, fu abbandonato il progetto di convertire la vita. Dato che, nel contesto del cristianesimo, la filosofia non poteva più rimanere lo strumento ultimo per raggiungere la felicità, la conoscenza si separò dalla felicità stessa (semmai ci si interrogò a lungo sulla compatibilità delle teorie filosofiche e scientifiche con i testi sacri e con il magistero delle Chiese). Tuttavia, più il pensiero si affinava e più la vita diventava selvaggia, brada, lasciata alla crescita spontanea, non esaminata. L'individuo fu allora costretto a trovare altre strade e mete per conseguire una qualche forma di felicità.

Nell'era antica la "vita più desiderabile" consisteva, tra gli epicurei e i cinici, nel prendere le distanze dal mondo, dalla politica o dagli affari o (all'interno della filosofia greca, specie nel platonismo e nell'aristotelismo, a differenza di quella romana di Cicerone) nel riconoscere la superiorità della vita contemplativa su quella attiva. Scrive Platone, parlando del vero filosofo: "Il suo corpo soltanto si trova nella città e ivi dimora, ma non la sua anima; la quale tutte codeste reputando cose da poco e anzi da nulla e avendole in dispregio grande, trasvola, come dice Pindaro, da ogni parte, e ora scende giù nel profondo della terra, ora ne misura la superficie, ora sale su nel cielo a mirare le stelle, e tutta quanta investiga in ogni punto la natura degli esseri, ciascuno nella sua universalità, senza mai

abbassare se stessa a niente in particolare di ciò che le è vicino”.¹² In Plotino questo distacco diventa una dichiarata evasione dal mondo: “Ma che viaggio è, che fuga è? Non è un viaggio da compiere con i piedi, che sulla terra ci portano per ogni dove, da una regione all’altra; né devi approntare un carro o qualche naviglio, ma devi lasciar perdere tutte queste cose, e non guardare. Come chiudendo gli occhi, invece, dovrai cambiare la tua vista con un’altra, risvegliare la vista che tutti possiedono, ma pochi usano”.¹³

Nelle maggiori scuole (pitagorica, platonica, stoica) la vita più desiderabile veniva raggiunta attraverso l’imitazione dell’ordine, della regolarità e della armonia dell’universo, un paradigma da applicarsi tanto alla politica quanto all’etica. Una lastra marmorea del Quattrocento, che si trova nel palazzo comunale di Urbino, indica le misure cosmiche secondo la tradizione pitagorica: segmenti la cui lunghezza rappresenta la distanza tra i pianeti del nostro sistema solare e, insieme, quella delle corde che formano le note della scala musicale. Il senso di questo bassorilievo, posto simbolicamente al centro della vita associata, è che la città deve ispirarsi alle proporzioni, alle armonie e alla bellezza del *mundus* (e così, per analogia, deve fare l’individuo).

In gran parte della filosofia antica, al di sopra dell’*oikos* – che garantisce la sopravvivenza, la vita fisica, la *zoé* – e al di sopra della *polis*, che garantisce il *bios*, la vita politica individuata, stanno, come dice Aristotele, gli “splendidissimi astri”. La loro conoscenza è considerata una tappa fondamentale nello sviluppo delle civiltà umane. Per “il corso di lunghe generazioni assorti in assidui studi”, i sacerdoti mesopotamici ed egizi avevano aperto la strada dei cieli: “Infatti, prima di loro la rozza esistenza, senza distinguere nulla, / era volta all’apparenza, mancandole il senso di quell’operare, / e stupefatta restava allo strano illuminarsi del cielo, / ora dolendosi come d’averli perduti, ora lieta del rinnovarsi / degli astri, e che vari fossero i giorni e non fissi i tempi / della notte e dissimile il buio coll’arretrare ora del sole / ora con il suo accostarsi, neanche potevano discernerlo nelle sue cagioni. / Né aveva ancora l’applicazione [*sollertia*] suscitato tecniche e conoscenze / e la terra si estendeva desolata sotto i coltivatori inesperti; / e allora dimorava l’oro dentro deserte montagne, / e il non solcato mare manteneva riposti mondi sconosciuti, / né osavano affidare la vita alle rotte marine né ai venti / le loro speranze; credevano ognuno di saperne abbastanza”.¹⁴

L’adattamento dell’ordine cosmico alla vita terrena costituiva il modello non solo per i filosofi, ma – sul piano pratico e con diversa consapevolezza – anche per i marinai e i contadini, che si orientavano sulle stelle e sulle costellazioni per la navigazione, le semine e il

raccolto. Anche allora la forza dell'abitudine ottundeva la meraviglia provata nel contemplare per la prima volta il cielo "e ciò che in se stesso contiene – stelle che vagano ovunque, / la luna, e il sole, che brilla di così splendida luce". Le prime volte questo spettacolo era apparso stupefacente, "ma ora nessuno, stanco dalla sazietà di vederli, si degna d'alzare lo sguardo verso gli spazi di luce, nel cielo".¹⁵

Dall'eternità a qui (e ora)

All'inizio dell'era moderna scompare l'opposizione tra l'eternità dell'ordine cosmico e la caducità della nostra vita e di tutto ciò che sta sotto la sfera della Luna (diversamente dal succedersi di generazione e corruzione nel mondo sublunare, quello sopralunare era, infatti, considerato eterno e incorruttibile). Una serie di scoperte scientifiche, poi depositatasi nel senso comune, toglie ora a questa divisione ogni valore intrinseco. Mostra come il mondo sopralunare non si possa più contrapporre a quello sublunare. Anch'esso è, infatti, corruttibile e assoggettato al cambiamento, perché non più composto, come si era a lungo creduto, da una sostanza immutabile quale l'etere. Lo provano, ad esempio, sia David Fabricius, che nel 1596 e nel 1604 vede a occhio nudo le variazioni di luminosità della stella Mira nella costellazione della Balena, sia il gesuita Christoph Scheiner, che individua nel 1611 le macchie solari: "Questa scoperta fu resa possibile solo grazie ai nuovi strumenti ottici. Essa dimostra che il cielo e la terra sono fatti della stessa materia impura e corruttibile".¹⁶ La prova sperimentale della omogeneità dei due mondi viene però data, alla fine dell'Ottocento, dall'indagine spettroscopica di Kirchhoff (che segna la nascita dell'astrofisica), grazie alla constatazione che gli stessi elementi di cui sono composti i corpi celesti si trovano anche sulla Terra.

L'imitazione del cielo perde così ogni significato e il firmamento, da sede dell'eternità e luogo di contemplazione del bello e del vero, diventa per Hegel, in modo spregiativo, nient'altro che "un'eruzione cutanea luminosa del cielo", tanto che perfino una "goccia d'acqua" o il "pensiero di un delinquente" valgono più di questo spettacolo.¹⁷

Con l'attenuarsi del sentimento e della convinzione di essere parte dell'eterno e destinati all'eterno, cambia radicalmente, seppure con lentezza, la struttura della politica. Il modello gerarchico cosmico, che si traduceva in termini sociali nell'immagine di una piramide al cui vertice si situa il sovrano di diritto divino e alla cui base si pone il popolo, viene gradualmente sostituito, nelle democrazie rappresentative, dall'idea di sovranità "orizzontale" del popolo, da cui emana verso l'alto l'autorità politica.

Sul piano personale, cambiano le prospettive relative al rapporto tra la vita presente e la vita futura dei singoli. A lungo, soprattutto nell'ambito del cristianesimo o dell'Islam, l'esistenza terrena era stata concepita, nella sua fugacità, come una preparazione e un'educazione alla vita eterna. La morte, a sua volta, veniva presentata quale *transitus* e, nella nostra cultura dal Medioevo in poi, come cambio di domicilio con tre diverse destinazioni (paradiso, inferno o purgatorio).

Rinascono in età moderna antichi dubbi. Dopo la scoperta del manoscritto del *De rerum naturae* da parte di Poggio Bracciolini nel 1417, si diffondono e acquistano credibilità le tesi di Lucrezio sulla simmetria speculare tra il tempo prima di nascere (in cui non esisteva e non ho quindi potuto sentire il fragore delle guerre puniche) e quello dopo la morte (in cui non sentirò più nulla e non dovrò quindi aver paura di quel che mi capiterà poiché andrò incontro solo a un infinito sonno senza sogni). Si moltiplicano in seguito, tra minoranze sempre più numerose, posizioni come quelle, in precedenza rare, espresse in una lapide tombale dal soldato romano Nomerio Vittorino Marsico: *Credo certe ne cras*, “Sono sicuro che non c’è domani”.¹⁸ E appare di nuovo nobile e bella la scelta di Marco Aurelio di accettare serenamente l’inevitabile, di prepararsi a morire cadendo a terra come un’“oliva matura” che benedice riconoscendo “l’albero che l’ha prodotta”.¹⁹

Ma se la nostra vita è stata talmente grama e penosa da non meritare alcuna riconoscenza, occorre rassegnarsi al potere della *mors immortalis* e del suo paolino “pungiglione”? O non è forse meglio conservare la pudica speranza (o la benefica illusione) che la morte non consegnerà la completa e definitiva vittoria sulla vita? Non è quindi preferibile alimentare tacitamente il sommosso desiderio che involontariamente traspare dalle parole dello scrittore svizzero Gottfried Keller, che – sebbene non condividesse l’idea dell’immortalità dell’anima – descrive una scena in cui il protagonista di un suo romanzo, capitato in un obitorio, alla vista di cadaveri di persone di ogni condizione sociale ed età, li paragona a emigranti che dormono nel porto con le loro povere cose aspettando il sorgere del giorno?²⁰ Il mistero dell’al di là non trova dunque risposta razionale, se non nel beffardo capovolgimento del detto popolare in “chi morrà, vedrà”? Eppure, il nostro immediato sentire si ribella al semplice pensiero che “tu scomparirai e niente di te resterà” e trova terribile la prospettiva di una vita che, comunque si sia svolta, finisca, secondo il crudo linguaggio di Pascal, con quattro palate di terra sulla testa.

Guardando alla storia in termini di lunga durata, si può osservare come sia mutato, in età moderna, l’atteggiamento più diffuso nei confronti del desiderio di eternità e, di conseguenza, l’educazione a essa. Prepararsi in questa valle di lacrime a una vita dopo la morte (o a “una vita dopo la vita”) ha conseguenze, anche pratiche, completamente diverse rispetto al dubitare o al negare questa eventualità. Il comportamento e l’etica si polarizzano, infatti, in direzioni divergenti se mirano alla vita nell’al di là o se puntano, al contrario, al conseguimento della pienezza della vita in questo mondo (alla maniera di Nietzsche, quando ne celebra il carattere espansivo con le parole di Zarathustra: “Io sono il continuo, necessario

superamento di me stessa”). Non basta, per lui, vivere, è necessario conquistare una “sovrabbondanza di vita”, anche grazie al pensiero dell’eterno ritorno, che si sperimenta nell’attimo in cui si rivela la pienezza del mondo, “nell’ora del perfetto meriggio”, quando si cade nel “pozzo dell’eternità”, quando “il sole della conoscenza” è allo zenit, quando ciascuno è chiamato a decidere una volta per sempre.²¹

In questi ultimi secoli le persone sono state radicalmente cambiate dalla convinzione, diffusa come non mai, che tutto finisce con la morte. La legittimazione della vita terrena in tutta la sua dignità ha fatto fiorire il desiderio non solo di soddisfare bisogni prima repressi e aspettative considerate una volta irrealistiche (di incrementare il consumo di beni o di vita e di raggiungere una qualche forma di temporanea felicità), ma ha anche reso più acuta, impaziente e improrogabile l’aspirazione a un’esistenza migliore qui e ora. L’eccezionale abbondanza di merci – resa per la prima volta possibile dalle macchine, dall’accresciuta produttività del lavoro e dal mercato planetario – ha indotto una consistente parte del genere umano a rovesciare le tradizionali barriere imposte dalla scarsità. Nell’ultimo secolo e mezzo, la possibilità di accedere più agevolmente alla soddisfazione di bisogni ed esigenze a vasto spettro e a lungo repressi ha in parte riempito la vita di centinaia di milioni di persone. Si tratta di un miglioramento netto nella maggiore durata della vita e al livello alimentare, abitativo, educativo, nonché di un più agevole appagamento del desiderio sessuale (favorito dalla separazione tra piacere e riproduzione grazie al diffondersi dei contraccettivi meccanici e chimici e ai mutamenti del costume). In tale situazione, quanti, nella nostra parte di mondo, sono stati, di fatto, distratti non solo dalla ricerca di un’altra esistenza dopo la morte, ma anche da quella di un cambiamento di se stessi?

VIII. Celebrità e riconoscimento

Farsi un nome

Ho presentato i vari aspetti della gloria ponendoli in contrasto con le “vite desiderabili” in campo religioso e filosofico. Distinguerò ora la gloria dalla fama e dalla celebrità. Malgrado l’ambiguità dei termini e la loro frequente intercambiabilità nel linguaggio comune, si può, almeno convenzionalmente, sostenere che la gloria (secondo l’ancor valida definizione datane dal *Thesaurus Linguae Latinae*)¹ è *frequens fama cum laude*: l’aureola che circonda con il suo splendore i personaggi che la rivestono durevolmente e, in genere, meritatamente. La fama, che sta un gradino al di sotto della gloria, accompagna invece, etimologicamente, colui di cui si parla (dal greco dorico *phama*, latino *fama*, ciò che è manifesto e si dice, in latino, *fari*), non sempre e non necessariamente *cum laude*. Qualcuno può essere famoso per i suoi atti o qualità, ma può essere anche noto – nel senso dell’inglese *notorious* – perché malfamato.

Talvolta la fama si fonda sulla volontà di essere ricordati a qualsiasi titolo, magari a causa di gesti eclatanti, in grado di restare impressi nella memoria indipendentemente dal loro valore e di essere, anzi, caratterizzati da malvagità o empietà. È questo il caso di Erostrato, che nel 356 a.C., allo scopo di rendere memorabile il suo nome, bruciò il tempio di Artemide a Efeso. Fu però dai sacerdoti giustamente ripagato con un silenzio che non si riuscì tuttavia a mantenere: “Alla sua azione non attribuì altra causa che la passione per la gloria e la gioia di udire proferire il proprio nome [...]. Le dodici città della Ionia proibirono, pena la morte, che il nome di Erostrato venisse trasmesso alle generazioni future”.² Un atteggiamento simile a quello di Erostrato è stato mostrato nei nostri tempi da Mark David Chapman, l’assassino di John Lennon, che ha così spiegato il motivo della sua azione: “Pensavo che uccidendo lui avrei potuto acquistare la sua fama”.³

La celebrità rappresenta soltanto l’exasperazione di atteggiamenti tradizionali o è qualcosa di più? Sebbene non manchi nel mondo antico, dove però il suo confine con la gloria e con la fama è molto più labile,⁴ nella misura massiccia in cui oggi la conosciamo essa ha,

tuttavia, origini relativamente recenti. Si manifesta in Inghilterra attorno alla metà del Settecento in sintonia con la diffusione dei giornali e delle riviste.⁵ Da allora cessa di essere esclusivamente collegata agli autori di gesta vantaggiose per la società e viene estesa all'ampia platea di coloro che non hanno compiuto imprese illustri e utili agli altri e sono privi di virtù civiche, di doti artistiche o di prestigio intellettuale o morale.

Si tratta di un fenomeno essenzialmente mediatico, la cui incidenza aumenta in funzione dell'affermarsi e del moltiplicarsi dei mezzi di comunicazione di massa.⁶ A partire dai dagherrotipi ("specchi con memoria" degli anni quaranta dell'Ottocento), la fotografia, il cinema, la televisione, Internet, Skype o YouTube hanno fortemente contribuito a mettere a disposizione e trasportare lontano l'immagine e la voce delle celebrità.⁷ Questo bisogno di essere conosciuti e riconosciuti si è ora trasformato in un potente desiderio di affermazione dell'identità individuale.

In maniera apparentemente paradossale, il culto delle celebrità svolge un ruolo rilevante proprio nelle società che si considerano egualitarie. La democratizzazione della fama si accompagna infatti, in maniera coerente, all'indebolimento delle gerarchie e delle autorità tradizionali, al tramonto della gloria quale virtù di pochi e alla convinzione, abbastanza diffusa, che nelle alte sfere della politica, delle forze armate o della cultura prevalgano per lo più i mediocri. All'interno delle società democratiche sembrano quindi costituirsi diverse gerarchie informali, mobili e dai confini incerti, le quali – crean do una aristocrazia di immagine, che ha i propri *arbitri elegantiarum* e i propri guru – stabiliscono frontiere di gusto e di appartenenza, tra chi è *in* e chi è *out*, chi appartiene a un certo “giro” e chi ne è escluso.

Il minore prestigio dato dalla celebrità rispetto alla gloria sembra compensato dalla sua maggiore accessibilità e dalla sua effimera durata, che permette un rapido avvicinarsi dei personaggi sotto i riflettori del palcoscenico (del resto, la parola celebrità sembra derivare, attraverso il francese, dal latino *celeris*, veloce, che avrebbe a sua volta origine dalla radice indo-europea **kel*, da cui anche *celsus*).⁸ Vi sono “celebrità accidentali”, personaggi che passano come meteore e lasciano ricordi sbiaditi, ma anche celebrità che suscitano un culto di lunga durata, quasi religioso, tanto che i fan non credono alla loro morte.⁹

I personaggi celebri vengono periodicamente creati e distrutti nel corso di “pseudo-eventi”, di promozioni e rimozioni. Sono idoli (per un verso familiari, per un altro irraggiungibili, capaci però di creare attorno a sé un’“illusione di intimità”)¹⁰ che assomigliano a prodotti industriali in serie da essere, appunto, consumati e sostituiti celermente. Su di loro pesa l'accusa di inautenticità rivolta da critici, che, tuttavia, non distinguono tra la maschera e il volto, tra il personaggio e la persona.

Oltre a individui noti o *à la page* del mondo della scienza o dell'architettura, a quanti per nascita o per cariche sono più cospicui, a coloro che hanno avuto successo negli affari e nella carriera o addirittura a figure negative di delinquenti o terroristi, per lo più si tratta di eroi del tempo libero, ammirati anche perché il lavoro è da molti avvertito come fatica, peso o noia. Questi ultimi sono, in particolare, personaggi che gravitano attorno all'industria del divertimento (cinema, televisione, teatro, sport) e sono caratterizzati dalla sostanziale lontananza dall'impegno politico, civile o religioso, compensata dall'abilità nella professione, dalla fortunata posizione

sociale, dall'avvenenza o dalla forza fisica. Essi rappresentano dei rilevanti modelli da adottare e da adattare, che svolgono oggi un ruolo primario nel rinsaldare i legami sociali, nel creare comunità di fan o nel suscitare discussioni e contrapposizioni (si pensi, soprattutto, allo sport).

Ci si serve spesso di questi eroi come testimonial della promessa di un ipotetico *self-improvement*, decantato processo di miglioramento di sé che dovrebbe durare tutta la vita e che viene presentato in fortunati libri¹¹ e nei più svariati media. Negli Stati Uniti, per promuovere questo *self-improvement*, la televisione commerciale riprende, ad esempio, lo slogan di una scatola di bottoni *Just living is not enough* ("Il solo vivere non è abbastanza").¹² La spinta psicologica verso il consumismo travestito da crescita verticale della soggettività è data anche dal proliferare di slogan il cui senso è "Perché tu vali!", perché tu ti meriti di consumare un determinato prodotto, generalmente inutile o inefficace rispetto alle promesse.

Allo scopo di parlare direttamente ai desideri, le merci vengono notoriamente "sessualizzate" o presentate come strumenti indispensabili di soddisfazione di impulsi e bisogni spesso artificiali, veicoli privilegiati della promozione di sé davanti agli altri. Esse contribuiscono a circondare l'individuo di *glamour* in una fase storica caratterizzata dalla crescente "erosione del potere aristocratico e dell'adattamento e della riproduzione dell'aura dell'aristocrazia per scopi commerciali o sociali".¹³

Con l'indebolirsi delle tradizioni familiari e dei saperi pratici appresi nel passato – a voce o per imitazione diretta, a casa, nelle botteghe artigiane o nell'interazione sociale –, gli stili di vita delle persone sono sempre più forgiati da manuali sul "fai da te", da articoli o programmi televisivi che insegnano a cucinare, ad arredare la casa, a fare l'amore, a esercitare il corpo per renderlo più agile o più muscoloso, a dimagrire o a scegliere mete di viaggio. Tali offerte di miglioramento, indirizzate sempre di più a segmenti specifici della popolazione e non a un pubblico generico, seguono gli sviluppi dell'economia. Se il fordismo, grazie agli stipendi relativamente elevati, aveva imposto sin dagli anni venti del Novecento la propensione al consumo di automobili "popolari", di frigoriferi o di macchine da cucire per masse indifferenziate, l'attuale toyotismo, attraverso la produzione di beni *just-in-time* sulla base della domanda differenziata, favorisce invece, a partire dalla fine degli anni sessanta, la produzione di merci che si adattano plasticamente all'evoluzione dei gusti dei consumatori¹⁴ (o, meglio, che, prendendo spunto da essi, li forgiavano attraverso un continuo martellamento pubblicitario, il che spiega, fra l'altro, il diffondersi della televisione commerciale i cui programmi fungono da intervalli tra gli spot e si basano su contenuti non troppo difficili, in

modo da aumentare l'*audience* e, di conseguenza, da attirare più pubblicità).

Nel mondo contemporaneo della comunicazione e dell'economia, ricombinando consumi e stili di vita, ognuno si ritaglia una personalità tale da rendersi maggiormente riconoscibile.¹⁵ È davvero questo il senso del “nuovo individualismo”, basato sulla continua invenzione di sé e sul miglioramento di ogni aspetto della vita, “non solo la casa e il giardino, ma anche la carriera, il cibo, gli abiti, la vita sessuale, la nostra faccia, la nostra mente, il nostro corpo”?¹⁶

Il fascino suscitato dalle celebrità deriva dal successo, dal loro essere uscite dall'anonimato, dal venire ammirate per il denaro, la nobiltà, il *glamour*, la giovinezza, la bellezza, l'abilità nello sport o nello spettacolo e – per una sorta di *feedback* positivo – per il loro stesso comparire spesso sulla scena pubblica. Meraviglia dapprima, e fa riflettere poi, il fatto che soprattutto le riviste popolari e le televisioni, specie quelle commerciali, si interessino spasmodicamente della vita di principesse, attrici, calciatori o cantanti, le cui esistenze dovrebbero esserci totalmente indifferenti (molto più di Ecuba per Amleto).¹⁷ A prescindere dall'industria delle celebrità, che mira ad aumentare la tiratura di queste riviste e l'*audience* di queste televisioni con la stessa logica con cui si promuove una qualsiasi merce, perché la gente si occupa, spesso con intensa partecipazione emotiva, di persone senza qualità che saranno forse dimenticate tra qualche lustro, come Paris Hilton o Britney Spears? Perché la morte e i funerali di Lady Diana hanno commosso e fatto piangere milioni di persone?¹⁸ In questo ultimo caso, è aristotelicamente l'elemento tragico del rovesciamento della sorte, dalla fortuna alla sfortuna, a produrre una sorta di depotenziata catarsi collettiva su un palcoscenico mondiale?

In generale, tutti questi fenomeni si spiegano solo in parte con ragioni economiche, di mercato, con il contagio emotivo o con l'imitazione di comportamenti altrui. Di più, forse, con meccanismi di immedesimazione e con la voglia di comparire, di sentirsi qualcuno, di essere associati, anche per un attimo, a eventi significativi e di riscattare così, vivendo di luce riflessa, quella che viene avvertita, più o meno oscuramente, come la propria insignificanza e il proprio isolamento. Sarebbe, tuttavia, un errore farsi beffe di questi fatti assumendo un atteggiamento di sufficienza o di commiserazione: molti cercano questi scadenti modelli per un inconsapevole desiderio di elevazione, anche perché la società e la politica non sono in grado (o non vogliono) offrir loro prospettive diverse di vita migliore.

Che ruolo svolgono, entro una società di massa, caratterizzata dalla diffusione e dalla velocità di propagazione delle notizie, le celebrità e la chiacchiera?¹⁹ La ricerca della celebrità è oggi frequente in diverse latitudini, specie negli Stati Uniti, in Europa o in Giappone. Per

moltissimi americani di ogni età essere o rimanere famosi è, ad esempio, il fine dichiarato della loro vita. Indagini psicologiche e sociologiche hanno mostrato che, nell'arco di dieci anni (1987/1997) alla domanda "Che tipo di persona famosa vorresti essere?", si è risposto, con variazioni solo nell'ordine di preferenza: autore di bestseller, sportivo, uomo d'affari, attore, pianista, violinista, star della televisione, astronauta.²⁰

Se la "chiacchiera", in quanto veicolo della celebrità, è heideggerianamente una delle manifestazioni caratteristiche delle moderne società di massa, la sua differenza, rispetto ai pettegolezzi delle comari di una volta, dipende dal raggio e dalla velocità della sua propagazione, oggi estesi a livello planetario in tempo reale. Perfino gli eventi più futili che riguardano i personaggi di cui si discute nel *gossip* (con cui ci si identifica o disidentifica) diventano attraverso i media oggetto di commenti che si avvitano su se stessi e che ricadono immediatamente a cascata sul pettegolezzo quotidiano del pubblico che ne costituisce il *target*.

L'invito di Kavafis a non inflazionare e svilire la propria esistenza nella chiacchiera e nell'eccessiva frequentazione degli altri, dimenticando se stessi, è davvero segno di borioso sussiego e di complementare disprezzo della cultura popolare diffusa?

*E se non puoi la vita che desideri
cerca almeno questo
per quanto sta in te: non sciuparla
nel troppo commercio con la gente
con troppe parole e in un viavai frenetico.*

*Non sciuparla portandola in giro
in balia del quotidiano
gioco balordo degli incontri
e degli inviti,
fino a farne una stucchevole estranea.*²¹

Cosa è cambiato nelle nostre società contemporanee perché ciascuno, pur con diversi modi e gradi di intensità, aspiri a essere notato e considerato? In maniera più specifica, in cosa differisce l'immaginario del passato da quello del presente? Ad esempio, è stato oggi assorbito l'ematoma prodotto dall'urto con la dura realtà, che, per evitare le delusioni, di norma consigliava di frenare l'immaginazione relativa a un miglioramento di se stessi e di restringerne il raggio? Perdendo in parte il suo relativo distacco dalla realtà, indebolendo lo slancio verso la fuga dal mondo, l'immaginario si è ora maggiormente impastato con il quotidiano, anche perché ha smesso per milioni di persone di indossare le vesti della speranza nell'al di là e si è riconfigurato in forma di piani di vita e di progetti relativamente più controllabili riferiti a questo mondo?

Certo, il transito dai desideri alla realtà è apparso negli ultimi due secoli maggiormente pervio a quanti in precedenza si erano inibiti la frequentazione dei possibili perché convinti di non poter cambiare di molto la propria condizione. Una serie di fattori concomitanti, aggregatisi nel tempo (lo sviluppo delle tecniche, l'aumento della ricchezza collettiva, il declino della nobiltà ereditaria, la scomparsa delle monarchie per diritto divino, l'avvento della democrazia) ha fatto maturare aspettative maggiormente adeguate agli ideali di eguaglianza e di pari opportunità.

È stata così legittimata l'ambizione di ciascuno a superare la propria condizione di partenza per scalare i vertici della piramide sociale e giungere al potere, alla ricchezza, alle cariche, al prestigio, alla notorietà. L'orizzonte delle vite promesse si è allargato e, fin da bambini, è diventato lecito e frequente sia immaginare esistenze lontane dagli ambienti socio-economici di partenza, sia coltivare ambizioni di successo e di celebrità. Di fronte al presagibile fallimento di quanti non riusciranno mai a far collimare le vite sognate con la realtà, sono state elaborate o si sono formate in maniera quasi automatica, per prove ed errori, molteplici strategie per gestire le inevitabili frustrazioni (tra cui perfino l'inflazione, per via mediatica, delle stesse vite immaginabili, con la conseguenza che la loro abbondanza finisce per occultare la gerarchia degli ideali da perseguire).

Ci si può, di nuovo, domandare: l'immaginazione si riduce davvero a un servo-meccanismo di compensazione degli smacchi della sorte? Può certo diventarlo, ma è altrettanto certo che non è sempre consolatoria, né sul piano collettivo, né su quello individuale. Ibridandosi con particolari ideologie, religioni e convinzioni, essa

rappresenta anzi un potente strumento di mobilitazione politica e di edificazione dell'anima (se ne serve, con grande maestria, Ignazio di Loyola, nel dirigere le passioni, specie la paura e la speranza, per far pregustare a chi si esercita sia l'aroma inebriante della beatitudine celeste, sia il fetore sulfureo che accompagna i patimenti dell'inferno).²²

Non si tratta però di cercare debilitanti vie di fuga da un'esistenza avvertita come insoddisfacente solo al livello dell'interiorità. Le fantasie di benessere relative a certi paesi, suscitate dai film o dalla televisione, hanno effetti pratici imponenti: spingono milioni di persone a emigrare, in cerca di una vita migliore, dai paesi più poveri o lacerati da conflitti verso quelli più ricchi e pacifici. Si pensi ai *chicanos* che attraversano con grandi rischi i deserti degli Stati Uniti o agli albanesi o ai tunisini, i primi a essere accorsi in Italia con fragili imbarcazioni, attratti dall'immagine di una nazione inizialmente percepita, attraverso la televisione, come una Terra promessa. Tranne che tra i popoli più isolati e "primitivi" del pianeta (le tribù dell'Amazzonia o del Borneo), non vi è attualmente nessun individuo o gruppo umano che non sia costantemente attraversato dal flusso mondiale della comunicazione e che, di conseguenza, non sia condizionato e influenzato dai più diversi prodotti dell'immaginazione.

Le società tradizionali possedevano strumenti abbastanza efficaci sia per compensare gli uomini degli svantaggi della loro condizione, sia per giustificare le gerarchie. L'accettazione dei limiti e delle privazioni della vita trovava il proprio risarcimento nella prospettiva religiosa di una ricompensa in cielo. Le ideologie dominanti agivano in modo da dissuadere i più sfavoriti dall'aspirare agli alti gradini della scala sociale. Le società democratico-egualitarie moderne (a partire da quella americana dei primi decenni dell'Ottocento descritta da Tocqueville) hanno invece aperto una falla in questo dispositivo di inibizione delle aspettative, collaudato da millenni. Con il relativo allentarsi e il progressivo aprirsi delle strette maglie delle società aristocratiche, la moltiplicazione delle vite immaginate rappresenta da allora, per alcuni versi, un cospicuo e positivo arricchimento dell'individuo – che aumenta la sua complessità declinandosi secondo un numero di varianti prima sconosciuto –, per altri, l'indice di un maggiore isolamento sociale ripagato da fantasie consolatorie, in quanto “l'eguaglianza pone gli uomini fianco a fianco, senza un legame comune che li unisca”.²³ Secondo Tocqueville, nelle democrazie l'individuo instaura, infatti, con gli altri rapporti blandi e indifferenti, che risultano indubbiamente meno vincolanti e soddisfacenti, ma che hanno il vantaggio di potersi allacciare e sciogliere a piacere o, comunque, con maggiore facilità e noncuranza (privi come sono degli impedimenti prima frapposti da differenze di rango, dal rispetto dei ruoli o da rigide etichette).

L'incremento accelerato dei programmi che si affacciano sul palcoscenico della fantasia è ormai in corso da oltre un secolo, simbolicamente dalla nascita del cinema e dal consolidarsi di un folklore mondiale, che sostituisce, sin dall'infanzia, alle favole e ai racconti di origine locale Topolino, i cartoni animati giapponesi o le sitcom americane per adolescenti. Anche rispetto alle ultime generazioni, i mutamenti attuali sono significativi. I ragazzi non si comportano più come i loro coetanei descritti da Ferenc Molnár, che giocavano per strada a combattersi in bande contrapposte. E non immaginano più di essere in gruppo indiani pronti a dare l'assalto alla diligenza o a espugnare qualche castello o ancora, come nel caso del piccolo Gramsci, non vagabondano più (portandosi fiammiferi avvolti in tela cerata, semmai dovessero perdersi e restare al buio) tra le sughere e i lecceti in cerca di lucertole, di modi per spaventare le cornacchie o per guardare di nascosto le famiglie dei ricci.

I romanzi, la fotografia, il cinema, la radio, la televisione e gli strumenti di registrazione e comunicazione più recenti (Internet,

cellulare, videoregistratori, Playstation, Facebook, Twitter, iPad), ricombinando i parametri dello spazio e del tempo, trasformano il lontano in vicino e il passato in presente. Il “dissanguamento” del tempo si sperimenta soprattutto nella fotografia, nelle registrazioni audio o nel cinema, dove il tempo stesso si sdoppia tra quello che continua a scorrere irreversibilmente nella psiche, negli orologi, nei calendari e quello tecnicamente fissato una volta per tutte, che è tuttavia virtualmente ripetibile all’infinito, che può essere fermato, rovesciato nel suo corso, rallentato o reso più rapido. A sua volta, la percezione dello spazio è alterata dai mezzi materiali e immateriali di comunicazione, che si sono moltiplicati e integrati, rendendo sempre più agevoli, stretti e frequenti i collegamenti tra le persone e stabilendo rapporti di interdipendenza e di mobilità fra istituzioni, macchine e individui sparsi in tutti gli angoli della Terra.

Dopo i battelli a remi e a vela, le acque sono state solcate dalle navi a vapore, dai transatlantici, da portaerei e sottomarini a propulsione nucleare; l’aria è stata attraversata non solo dalle mongolfiere o dagli aerei dei fratelli Wright, ma anche dai missili e dalle stazioni interplanetarie e, in forma meno visibile, dalle onde hertziane. Al telegrafo, al telefono o alla radio bilocale (quella di Marconi, che funzionava all’inizio solo da stazione ricevente a stazione emittente) si sono aggregati, nel 1922, la “radio circolare”; a partire dal 1925 le prime sperimentazioni della televisione elettromeccanica; nel 1991, il World Wide Web, fino a giungere ai più sofisticati smartphone attuali con tutte le loro svariate applicazioni e, negli ultimissimi anni, al Web 3.0 con cui, ricorrendo all’esempio più semplice, “le cose comunicano con le cose” (se il mio frigorifero è collegato al computer di un supermercato, quest’ultimo registra il fatto che mi manca la carne o la frutta; peraltro, l’ammontare di questo genere di comunicazione tra cose ha ormai superato quello della comunicazione tra persone).

La corsa della vita

Il bisogno di essere riconosciuti è sempre esistito in tutte le comunità umane e, secondo alcuni etologi (che sembrano però pensare soprattutto alla lotta per la gerarchia tra gli uccelli o tra i mammiferi superiori), anche negli animali.²⁴ Gli uomini desiderano essere riconosciuti e addirittura amati, ma la dialettica del riconoscimento, che sfocia nella creazione di un io autonomo, capace di inglobare in sé l'alterità e di convivere con essa, è un fenomeno relativamente recente. Presuppone sia l'attribuzione di diritti all'individuo in quanto tale, sia la scomparsa di forme di subordinazione personale conclamata o nascosta. Presuppone anche la ferma reazione al disprezzo, all'umiliazione e all'offesa, in quanto negazioni dell'identità e della dignità delle persone, ossia di quelle forme in cui si articola il riconoscimento degli individui (ad esempio, il rifiuto della volontà di possedere il loro corpo o di mortificarli).²⁵

Nel collegare la mancanza di libertà alla mancanza di riconoscimento, Isaiah Berlin è convinto del valore inalienabile di quest'ultimo. Nel riconoscimento, osserva, “può darsi che io voglia semplicemente evitare di essere ignorato, trattato con condiscendenza, disprezzato o sottovalutato – in breve, che non mi si consideri un individuo, che non si riconosca a sufficienza la mia unicità, che io venga classificato come membro di un amalgama indistinto, un'unità statistica senza caratteristiche identificabili e specificamente umane e scopi miei propri. Questa è la degradazione che combatto: non sono alla ricerca dell'eguaglianza di diritti giuridici né della libertà di fare ciò che voglio (per quanto possa desiderare anche questo), ma della condizione in cui possa sentire di essere, perché così sono considerato, un agente responsabile la cui volontà è presa in considerazione perché ho titoli per esserlo, anche se sono attaccato e perseguitato per essere ciò che sono o perché scelgo come scelgo. Questo è aspirare allo status e al riconoscimento”.²⁶

Il riconoscimento ha vari gradi di intensità, che toccano il loro culmine nella gloria, nella fama e nella celebrità, ma che riguardano tutti gli uomini, anche quelli che rimangono sconosciuti ai più.²⁷

Prima di Hobbes la questione del riconoscimento non si poneva nei termini attuali.²⁸ Nelle precedenti teorie politiche e nell'antropologia classica l'uomo era in genere considerato un animale naturalmente portato alla vita associata (nella designazione aristotelica comunemente usata, uno *zoon politikon*), un essere incastonato in un tutto naturale e sociale da cui non poteva prescindere. Anche per questo risultava improponibile, tranne nei casi di condannabile misantropia, la separazione del singolo dalla comunità di

appartenenza: “Il tutto dev’essere necessariamente anteriore alla parte; infatti, soppresso il tutto, non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra [...] e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio”.²⁹

La prospettiva cambia quando, alla base della teoria del contratto sociale, viene posto l’individuo isolato in lotta per l’autoaffermazione e per la conquista di un potere sempre maggiore, che si esprime nel tendere (*conatus*)³⁰ al possesso crescente degli scarsi beni reali o simbolici, in un contesto di ostilità e di diffidenza nei confronti degli altri. Dato che ogni uomo è machiavellianamente preda della “mala contentezza” e hobbesianamente “famelico anche della fame futura”, è inevitabile che sorga e si mantenga il conflitto più aspro per l’autoaffermazione di ognuno a scapito di tutti gli altri. L’esistenza diventa così una competizione senza tregua tra persone che, per immunizzarsi dinanzi all’angoscia della morte e della violenza altrui, aspirano a vincere la corsa della vita:

*Guardare gli altri che stanno dietro, è gloria.
Guardare quelli che stanno davanti, è umiltà.
Il perdere terreno per guardarsi indietro, vanagloria.
[...]
Esser superato continuamente, è infelicità.
Superare continuamente quelli davanti, è felicità.
E abbandonare la pista, è morire.*³¹

Se la felicità è *ad fines semper ulteriores minime impedita progressio*, un progredire che incontra un minimo di impedimenti al conseguimento di fini sempre più avanzati, questo dipende dal fatto che il primeggiare e il sentirsi importanti (e poter quindi impunemente disprezzare e offendere gli altri) offre l’appagamento più intenso: “Il maggior piacere e la maggiore soddisfazione dello spirito si ripone nell’aver ciascuno attorno a sé altre persone, nella compagnia delle quali possa presumere straordinariamente di sé stesso”. In tali circostanze, “è impossibile che non si mostri, almeno qualche volta, il proprio disprezzo e la propria avversione con un sorriso, una parola o un gesto, o un qualsiasi segno”.³²

Volendo distinguere le passioni dell’utile dalle passioni della gloria,³³ queste ultime mirano agonisticamente alla conquista della superiorità sugli altri, in quanto “la *gloria*, o sentimento interno di compiacenza o trionfo della mente, è quella passione che deriva dall’immaginazione o concetto del nostro potere, superiore al potere di colui che contrasta con noi”.³⁴ Questo *triumph of the mind* (che, con ardita trasposizione, echeggia la *mentis jubilatio* dell’inno di Tommaso d’Aquino *Lauda Sion Salvatorem*) segna l’acquisizione di un bene che

non può essere condiviso e inflazionato, “perché la rinomanza, come pure l’onore, se è per tutti, non è per nessuno, dato che sorge da un confronto con gli altri e da una ragione di superiorità sugli altri”.³⁵ Il conseguimento della gloria innesca la lotta di tutti contro tutti, perché implica l’umiliazione e la marginalizzazione di chi non è riuscito a conquistarla.

Mentre la gloria e la vanagloria conducono gli uomini al conflitto e alla discordia, giacché ciascuno cerca di innalzarsi al di sopra degli altri, di “gonfiare” il proprio io, la paura – che nasce dall’eguaglianza – aiuta invece a conservare la stabilità e la permanenza degli Stati, dato “che sul desiderio di gloria non si può stabilire nessuna società, né di molti uomini, né di molta durata”.³⁶ Per questo, la paura persiste anche oltre l’uscita dallo stato di natura e svolge una funzione benefica, giacché evita l’anarchia grazie al potere superiore e senza limiti conferito al Grande Lupo, il sovrano.

Gli sviluppi successivi della teoria del riconoscimento portano a Pierre Nicole, che aggiunge al desiderio di essere riconosciuti attraverso la gloria quello “di essere amati”, in seguito al Rousseau del *Discorso sulla disuguaglianza* che teorizza la *fureur de se distinguer* e, infine, a Bourdieu.³⁷

Desiderio di riconoscimento

La svolta fondamentale sul concetto di riconoscimento e sulle sue implicazioni ha luogo, come è noto, in Hegel grazie a un'ardita interpretazione di temi hobbesiani,³⁸ che lo spingono, nella *Fenomenologia dello spirito*, a delineare una delle principali fasi di sviluppo dello "spirito" (inteso, come dirà più tardi, quale "lavoro universale del genere umano"): la figura dell'autocoscienza. Continua in quest'opera il suo precedente programma di ricerca, impostato negli scritti del periodo jenese e incentrato sull'analisi del processo di socializzazione e sulla volontà di "rappresentare filosoficamente la costruzione di una comunità etica come la successione di diversi stadi di una lotta per il riconoscimento".³⁹

Gli interpreti del pensiero di Hegel, anche i maggiori, sono stati indotti a credere che a lui si debba la scoperta del tema del riconoscimento all'interno della cosiddetta "dialettica servo-padrone", mentre egli innova, da par suo, un modello di lunga durata che – a partire dal I libro della *Politica* di Aristotele – giunge a Hobbes, per prolungarsi poi, come si è accennato, fino a Rousseau.

Strappandole dal loro contesto, Hegel riposiziona le singole categorie della tradizione filosofica in una nuova costellazione di senso. La posta in gioco è ora la conquista dell'autocoscienza attraverso il processo di riconoscimento, che porta, da un lato, il servo a diventare autonomo, ossia a non dipendere più per la propria identità dal rispecchiarsi nella coscienza del padrone e, dall'altro, il padrone a smettere di essere tale solo perché si riflette nella coscienza del servo (non bisogna però dimenticare che, in realtà, quella hegeliana è figura astratta, non psicologica e, per certi aspetti, abbastanza sfuggente: è, in primo luogo, un rapporto di "signoria/servitù" e, in secondo luogo e solo indirettamente, una relazione concreta padrone/servo declinabile secondo particolari contesti storici, che includono la schiavitù antica e moderna, la servitù della gleba medioevale e la figura del *valet* settecentesco rinvenibile in Rousseau o Beaumarchais).

Il diventare consapevoli di se stessi, il poter dire "io", presuppone un rapporto con altre "autocoscienze", esseri umani capaci di riferirsi a sé attraverso l'Altro, di sdoppiarsi al proprio interno, rispecchiandosi dapprima in un "io" diverso dal proprio e, in seguito, in se stessi, mimando l'Io = Io, posto da Fichte. Per Hegel, quest'ultimo non costituisce però l'ineducibile "primo principio" della *Dottrina della scienza*, ma il risultato di un lungo processo nello sviluppo storico di popoli e individui.⁴⁰

Il "desiderio" (*Begierde*, *cupiditas*) è considerato da Spinoza l'essenza

stessa dell'uomo, ma per Hegel rappresenta anche la corporeità concreta, la "vita" in cui si incarna e si individualizza l'astratta autocoscienza. Esso spinge a consumare il mondo esterno, che però resiste e produce nei singoli una incessante insaziabilità, che proietta continuamente, il soggetto fuori di sé, ma, altrettanto continuamente, lo riconduce a se stesso. La vita, infatti, al pari del mondo oggettivo, non si lascia consumare, ha la propria "indipendenza" rispetto al singolo: è più grande di lui.

Il desiderio puramente animale – quale si manifesta nelle semplici pulsioni rivolte all'auto-conservazione, all'oggetto di soddisfacimento delle funzioni nutritive o di quelle preposte alla perpetuazione della specie – non è, tuttavia, sufficiente a produrre l'autocoscienza. Ogni individuo avverte, infatti, il bisogno, moltiplicato per quanti sono gli uomini che incontra, che il suo desiderio si trasformi in desiderio di desiderio. Egli vuole consumare, negare l'altro, ma pretende, nello stesso tempo, che l'altro ammetta la sua superiorità. Desidera, in parole relativamente più semplici, che – attraverso la lotta – l'altro lo riconosca come essere autonomo, titolare di un desiderio mediato, restituito, riflesso in sé. In questa drammaturgia concettuale, apparentemente bizzarra, per affermare se stesso ciascuno deve negare la propria immediatezza naturale mettendo in gioco la sua vita e quella degli altri. Deve sollevarsi al di sopra dell'attaccamento alla propria esistenza biologica per costringere l'altro a riconoscerlo, in modo da impadronirsi del suo desiderio 'egoistico' di dominio e piegarlo al proprio. Solo così, nel negare l'istinto di auto-conservazione, il soggetto dimostra la propria forza, vale a dire la propria libertà e, solo così, dalla lotta e dal reciproco riconoscimento sorge, dapprima in forma asimmetrica, l'autocoscienza.

Attraverso l'equivalente della corsa hobbesiana, si istituisce una gara a due in cui il signore sottomette il servo, costretto a riconoscerlo come padrone. In seguito, mentre il signore si ottunde nel godimento unilaterale dell'attività del servo, questi si forgia nella dura disciplina del lavoro e dell'obbedienza e, per loro tramite, si emancipa. Tale emancipazione non consiste però, come voleva Kojève, in un capovolgimento dei rapporti di potere, per cui il servo, cripto-proletario, alla fine rovescia il dominio del padrone e si sostituisce a lui, ma nel sorgere di una reciproca dipendenza e nel simmetrico riconoscimento, tipici di quella che in seguito Hegel chiamerà "società civile", dove ciascuno è bensì formalmente libero, ma dipende per la sua sopravvivenza da tutti gli altri, con cui scambia (quando lo trova) il proprio lavoro per ottenere i mezzi di sussistenza e l'integrazione nella società. Contro Kant e Fichte, è questa per Hegel la vera conquista dell'autonomia, della libertà e dell'autocoscienza ed è questa l'uscita moderna dal kantiano "stato di minorità": l'essere

autonomi e, insieme, dipendenti dagli altri per la soddisfazione dei propri bisogni di sopravvivenza e di riconoscimento.

Per una maggiore comprensione, ricordiamo quanto sostenuto da Kant. Tutori e genitori, dice, abitano gli individui, fin da bambini, a non muovere “un passo fuori dalla carrozzella in cui li hanno imprigionati”. Il pubblico, aggiunge, può, tuttavia, illuminarsi da sé, senza l'aiuto altrui, a patto che il potere politico ed ecclesiastico gli lasci la libertà: “Gli uomini si adoperano da sé per uscire a poco a poco dalla barbarie, purché non si lavori intenzionalmente a mantenerli in essa”.⁴¹ Nell'invitare i suoi contemporanei a essere all'altezza dei tempi, dell'Illuminismo che caratterizza la sua epoca, nell'incitarli ad allontanarsi dallo stato di passività, a non dipendere dalla volontà e dal capriccio altrui, Kant fa appello al coraggio del conoscere, all'oraziano *Sapere aude!* Si deve osare di diventare maggiorenni, rischiando di pensare con la propria testa.

Egli sottovaluta, tuttavia, due aspetti del problema, che pure sfiora. In primo luogo, non riflette sul perché molte persone finiscano per amare il proprio stato di minorità, perché preferiscano la sicurezza al rischio di essere liberi. Non si chiede cioè come mai la paura sia troppo spesso più forte del desiderio di autonomia e come mai l'obbedienza sia più a buon mercato della responsabilità personale e politica. In secondo luogo, non tiene conto dell'incidenza del caso e della fortuna negli eventi umani, di come la lotteria naturale e sociale intacchi l'autonomia delle persone e ne mini spesso il coraggio e il desiderio di emanciparsi.⁴²

Non è, quindi, unicamente la viltà a impedire agli uomini di essere liberi. Oltre all'ovvio tornaconto secondario di non dover portare il peso di ardue decisioni, sono la mancanza di sicurezza e il bisogno di protezione a far oscillare gli individui tra paura e speranza. La libertà non è, inoltre, ottenibile a comando: non si può dire “sii libero!”, così come non si può dire “sii spontaneo!” o intimare a se stesso “dormi!” quando si soffre d'insonnia. E non si possono neppure obbligare a lungo gli individui, per mezzo dell'ideologia e della violenza, a essere politicamente liberi.

Ripercorrendo succintamente l'inizio della vicenda, la “scena primitiva” che nella *Fenomenologia dello spirito* stabilisce lo sviluppo dell'insieme è tacitamente data dall'uscita dallo stato di natura, che conduce gli uomini al superamento della vita animale e al sorgere degli Stati. Andando al di là della teoria hobbesiana dell'auto-conservazione, per Hegel chi ha messo in gioco la propria vita (in questo senso il coraggio, l'osare kantiano è necessario, non al livello del conoscere, ma dell'agire) ottiene il riconoscimento come signore; chi, invece, ha preferito conservarla a spese della propria libertà, è servo (*servus* da *servare*, piuttosto che da *servire*, secondo una

etimologia tramandata dal diritto romano).⁴³

La paura del Signore terreno (che corrisponde, su un altro piano, al precetto biblico *Timor Domini initium sapientiae*, più volte citato da Hegel) è soltanto l'inizio della libertà e dell'autocoscienza umana, un percorso che non tutti i popoli hanno seguito sino in fondo e che ogni singolo deve necessariamente attraversare per divenire padrone di se stesso. La transizione attraverso lo stadio della servitù è, comunque, necessaria: “Quella sottomissione del servo costituisce l'inizio della vera libertà. Il tremare della singolarità del volere – il sentimento della nullità della volontà propria, l'abitudine all'obbedienza – è il momento necessario della formazione [*Bildung*] di ogni uomo. Senza aver provato questa disciplina che spezza la volontà propria [*Eigenwillen*, caparbieta] nessuno diventa libero, razionale e in grado di comandare. Per diventare liberi – per conseguire la capacità – tutti i popoli sono perciò dovuti passare attraverso la più rigida disciplina della sottomissione a un signore [...]. La servitù e la tirannia sono un gradino necessario nella storia dei popoli e quindi qualcosa di *relativamente giustificato*. A coloro che rimangono schiavi non tocca un'ingiustizia assoluta, perché chi non ha il coraggio di rischiare la vita per il conseguimento della libertà merita di essere schiavo; – e, se un popolo, al contrario, non sogna semplicemente di voler essere libero, nessun potere umano potrà tenerlo nella servitù del mero doloroso esser-governato”.⁴⁴

Quasi un secolo dopo, Antonio Labriola, allora herbartiano, ma poi marxista illustre, sosterrà la medesima tesi. Benedetto Croce, che era stato suo allievo, racconta un episodio rivelatore della permanenza di simili idee in personalità apparentemente insospettabili (più tardi, tuttavia, lo stesso Labriola, dichiarandosi sul momento fautore della guerra di Libia, applicherà questo criterio ai popoli colonizzati): “Come farete a educare moralmente un papuano?” domandò uno di noi scolari, tanti anni fa (credo circa trent'anni fa), al professor Labriola, in una delle sue lezioni di Pedagogia, obiettando contro l'efficacia della Pedagogia. ‘Provvisoriamente (rispose con vichiana e hegeliana asprezza l'herbartiano professore), provvisoriamente lo farei schiavo; e questa sarebbe la pedagogia del caso, salvo a vedere se pei suoi nipoti e pronipoti si potrà cominciare ad adoperare qualcosa della pedagogia nostra’”.⁴⁵

Malgrado la forma quasi mitica del “rapporto signoria-servitù” nella *Fenomenologia dello spirito*, rispetto a Kant o a Fichte, Hegel pone in rilievo la genesi sociale dell’io, il suo svilupparsi in funzione dell’alterità e del conflitto, di cui viene riconosciuto un valore positivo (come avviene, sul terreno logico, nel caso della contraddizione).

Negli ultimi decenni sono state individuate sorprendenti consonanze tra la filosofia di Hegel e il pensiero di autori novecenteschi, filosofi e psicoanalisti, quali George Herbert Mead e Donald Winnicott.⁴⁶ Nel volume *Mente, sé e società* Mead mostra, infatti, come la nascita e la crescita del Sé non siano semplicemente endogene, ma abbiano una rintracciabile origine sociale, siano il frutto di una “interazione simbolica” tra persone (veicolata, in particolare, dal linguaggio, mezzo universalmente condiviso di comunicazione). Distinguendo il “me”, come Sé socializzato, dall’“io”, che è “la risposta al me” e che conserva la sua relativa autonomia, il Sé si costituisce attraverso una rete di relazioni con gli “altri significativi” (persone, non personaggi letterari, aspetto che Mead trascurava, pur trattando della funzione della fantasia in riferimento ai giochi infantili, dove i bambini assumono normalmente il ruolo di altri).⁴⁷

Approfondendo questo aspetto, Winnicott aggiunge alla questione un altro elemento importante, quando parla del ponte che si istituisce, attraverso gli “oggetti transizionali”, tra la dipendenza simbiotica del bambino dalla persona che lo alleva (in genere la madre) e la sua autonomia, mai peraltro definitivamente conquistata. Partendo da alcune intuizioni di Sigmund e Anna Freud e, soprattutto, dal pensiero di Melanie Klein, egli vede nella relazione del bambino con la madre “accogliente”, capace di prendersi amorevolmente cura di lui e di incoraggiarlo senza sostituirsi ai suoi desideri o al suo volere, il passaggio da una iniziale intersoggettività indifferenziata a una progressiva indipendenza e apertura al mondo esterno. La madre reale – e non quella fantasmatica – o, meglio, “la funzione materna sufficientemente buona” (espressione ormai banalizzata), è l’unica che può evitare al figlio, che passa dalla “dipendenza assoluta” alla “dipendenza relativa”, le patologie del riconoscimento.⁴⁸ Ammesso che tale diagnosi sia corretta, in che misura questo viatico materno aiuta l’individuo quando, nel crescere, abbandona la sfera familiare e scolastica ed entra, talvolta traumaticamente, nel mondo adulto e in quello del lavoro?

L'io si forma attraverso dinamiche di interazione tra soggetti che si riconoscono, si approvano, si criticano, si combattono, si amano o si odiano. È sempre stato così. Quel che cambia e contrassegna la specificità di ogni singola esperienza è il quadro sociale e la situazione storica generale in cui si è inseriti e a cui si reagisce. Per questo le pratiche del riconoscimento sono, per molti aspetti, condivise anche in società “primitive” o pre-moderne, dove tutti gli individui sono alla ricerca di considerazione da parte degli altri e mostrano, anche in maniera violenta, la loro avversione alla perdita di status e di prestigio.⁴⁹

Compiendo un salto nel tempo, così da giungere al nostro presente (conservando però la memoria del nesso tra riconoscimento, gloria, fama e celebrità e il quadro concettuale elaborato da Hobbes, Hegel, Mead e Winnicott), possiamo constatare come nella “società civile” e, politicamente, nelle attuali democrazie occidentali, da secoli siamo diventati, almeno formalmente, tutti “signori” (antica designazione dei padroni di schiavi). Lo mostra, al livello della quotidianità, l'usanza di chiamare così gli uomini di una certa età – signore deriva, infatti, dal latino *senior*, che acquista perciò il senso di *padrone* – e, in maniera complementare, l'abitudine di salutarci con un “ciao” (dal veneziano “sciavo”) o, a Vienna, con un *servus*: residui di una condizione dimenticata, ma che ha lasciato traccia nel linguaggio.

Ma cosa avviene in quelle società in cui ciascuno si sente – ed è normalmente considerato – un “signore”, una persona libera, che non dipende da altri? Come si forma nei regimi democratici la sua autocoscienza, una volta che, in quanto cittadino dotato di diritti intangibili, si è emancipato dalla necessità di rispecchiarsi in un padrone e ha ricevuto dei diritti? Come costruisce la sua soggettività che, per maturare, non è più sottoposta né al conflitto e alla lotta cruenta per il riconoscimento, né alla dura dipendenza della schiavitù o alla volontà di una dispotica figura di padre-padrone, ormai non più maggioritaria? Chi riconosce e da chi vorrebbe essere riconosciuto in ambienti sociali dove la celebrità è un valore? Per darsi un'identità più consistente, ha bisogno, in una certa misura, di rispecchiarsi nuovamente in figure autorevoli?

In cosa differisce dal passato l'attuale bisogno di contare di più, di “esserci”, di spiccare momentaneamente rispetto alla folla amorfa, di manifestare coralmente i propri sentimenti e venire illuminati di riflesso dalle persone cui si tributa omaggio o contro cui si protesta? Vi è qualcosa di nuovo, a prescindere dal manifestarsi in forme diverse, nella volontà di molti di partecipare a determinate circostanze

pubbliche (concerti rock o cerimonie solenni, come i funerali), invece che con educato o rispettoso silenzio, con urla isteriche, movimenti oscillatori del corpo o plateali applausi al passaggio della bara?

Una prima risposta è che – in società frammentate – si rafforza con simili mezzi il senso di appartenenza tra persone che cercano, in maniera paradossale, di distinguersi dai loro simili formando dei gruppi temporanei nel manifestare amore, rispetto o ammirazione nei confronti di qualcuno. La seconda risposta è che, nelle società democratiche, dove l'elemento hobbesiano-hegeliano del conflitto e della competizione, intrinseco alla lotta per il riconoscimento, viene inibito, sublimato o interiorizzato, nascono tensioni da cui ci si libera scaricandole, riaffermando se stessi anche attraverso la volontà di “esserci”. La terza risposta è che, avendo visto tramontare molti degli usuali punti di riferimento e indebolirsi i tradizionali fattori di identificazione – la continuità tra le generazioni, la famiglia allargata, la comunità di vicinato, le autorità consacrate dalla loro durata nel tempo –, gli individui cercano dei surrogati istantanei, dei periodici rafforzamenti della propria consistenza (vivendo in società in cui si è sostanzialmente indebolita la solidarietà descritta da Durkheim,⁵⁰ essi sono, infatti, privi di sufficienti conferme esterne al loro valore). La quarta risposta è che la ricerca di riconoscimento non ha più come unico protagonista il solitario signore-guerriero hegeliano della *Fenomenologia dello spirito*: si è ormai allargata a milioni di persone, entrate pacificamente in reti di interazione reale o simbolica. L'ultima risposta è che – in assenza di modelli più vincolanti – il desiderio di costruire se stessi per interposta persona, di crearsi una qualche forma di appartenenza formale o informale serva a puntellare la propria fragile identità.

Sembra che con tutto ciò si debba colmare un vuoto, ma questo vuoto è sempre esistito, solo che i contenuti e le modalità per colmarlo sono oggi diversi, perché diverso è il quadro esistenziale, politico e istituzionale in cui essi si situano.

IX. Esistenze provvisorie

Mediocrità

Le democrazie moderne – che, secondo la definizione di Luigi Einaudi, rappresentano la paradossale “anarchia dello spirito sotto la sovranità della legge” – hanno modificato il rapporto degli individui con se stessi e con gli altri. Sottraendoli allo strapotere della collettività e concedendo loro l’“anarchia” di atteggiamenti eterodossi e innovativi, li hanno fatti contare in quanto singoli, li hanno resi più liberi, li hanno svincolati dalle corporazioni e dall’appartenenza obbligatoria a determinate fedi religiose; ne hanno ampliato i diritti personali, familiari e politici, fornendo loro un largo ventaglio di scelte, assieme a robuste garanzie per il mantenimento e il miglioramento della loro vita materiale e culturale.

Specie con il *Welfare State*, gli Stati democratici hanno ulteriormente promosso le assicurazioni contro le malattie e gli infortuni; procurato, con le pensioni, l’assistenza agli anziani e ai disabili; erogato contributi familiari per le persone a carico; distribuito sussidi di disoccupazione; costruito asili, ospedali e scuole (è vero che alcuni di questi interventi sono stati inaugurati in epoca bismarckiana e sistematicamente praticati dai totalitarismi, ma in un ambito più ristretto e in regimi autoritari o violenti).

Questa condizione di maggiore libertà ed eguaglianza ha allentato i vincoli sociali del passato, peraltro spesso oppressivi, provocando una maggiore separazione degli individui tra loro. Se è, almeno in una certa misura, vero quanto affermava Tocqueville, in una frase già ricordata, che “l’eguaglianza pone gli uomini fianco a fianco, senza un legame comune che li unisca”, l’attuale desiderio delle persone di partecipare a eventi collettivi emotivamente coinvolgenti sembra rivelare un bisogno inespresso di comunità, un desiderio di episodici legami fusionali con coloro che stanno loro normalmente “fianco a fianco”. La ricerca inconsapevole di un blando antidoto all’isolamento e, insieme, l’oscura esigenza di sperimentare un momentaneo sentimento di sublime (quale volontà di elevarsi sopra una vita mediocre e di immaginare una vita più piena) si manifesta sia nell’associarsi a persone famose e celebri, sia nel testimoniare una

corale presenza a eventi collettivi dotati di solennità o ufficialità e, comunque, condivisi da molti.

Seppur con la violenza e il terrore, i totalitarismi avevano saputo mobilitare le masse e coinvolgerle (certo, in maniera artificiale e scenografica e a costi umani intollerabili) nella partecipazione alla vita pubblica, togliendo spesso gli individui dalla loro atomistica segregazione e facendoli sentire parti di un esaltante tutto vivente. Oggi si assiste invece alla “smobilitazione” delle masse e al parallelo rafforzamento di potenti élite economiche e politiche transnazionali che, al di fuori del consenso popolare dei singoli Stati, tolgono importanza ai singoli e rischiano di trasformare la democrazia in un suo mutante, nel dispotismo mite.¹ Sotto questo profilo, il bisogno di esserci, di contare si rivela un surrogato, comparativamente benigno, di una spontanea esigenza extra-politica di socialità che sale dal basso, dagli individui e non dagli Stati: quasi nessuno vorrebbe tornare alle adunate oceaniche o alle sfilate al passo dell’oca del passato.

La democrazia e la politica in generale non danno la felicità (al massimo possono eliminare gli ostacoli che rendono infelici e limitano la libertà e l’eguaglianza dei cittadini)² e, del resto, come insegnava già Platone, nessuna politica risulta pienamente efficace nel migliorare permanentemente la vita umana. Essa è un *pharmakon*, una medicina che intossica, un veleno che guarisce, un rimedio imperfetto, una temporanea e apparente guarigione che prelude ciclicamente a ricadute e a nuovi, provvisori risanamenti.³ Come pretendere allora che tutti i problemi vengano risolti nel suo ambito? E come uscire dalla mediocrità (non in quanto aristotelica virtuosa *mesotes* o classica *aurea mediocritas*, ma nel consueto significato dispregiativo) proprio nell’era dello svuotamento della democrazia, quando i modelli da imitare, intrinsecamente banali ed effimeri, hanno perduto il loro magnetico potere di attrazione e chi li segue rinuncia a plasmare se stesso in profondità? Come portare poi a compimento la democrazia secondo la classica triade di *liberté, égalité, fraternité* quando la realizzazione “in parallelo” dei principi di libertà e di eguaglianza (per non parlare di fraternità) si dimostra non solo estremamente ardua, ma potenzialmente dannosa?⁴

Per alcuni aspetti appaiono illuminanti gli argomenti che, nel romanzo *Il correttore* di George Steiner, un gesuita anomalo, padre Carlo, contrappone all’apologia del comunismo da parte del suo interlocutore. Questi, pur riconoscendo il fallimento di tale grandioso e tragico progetto, dice: “Sì, abbiamo sbagliato. Sbagliato mostruosamente, come dici tu. Ma il grande errore, quello di sopravvalutare l’uomo, l’errore che ci ha traviato, è in assoluto la mossa più nobile dello spirito umano nella nostra tremenda storia”. Al che padre Carlo replica: “Il capitalismo non ha mai fatto questo errore.

Non capisci? Il libero mercato si basa sull'uomo medio. E che media mediocre! Investe nella sua avidità animale. Traccia un bilancio del suo egotismo e dei suoi interessi meschini. Blandisce il suo appetito per i beni materiali e gli agi e i giocattoli meccanici e le vacanze al sole. Gli solletica la pancia perché si giri e lo preghi di continuo [...]. Sai, Professore, l'America è probabilmente la prima nazione e società nella storia dell'umanità a incoraggiare gli esseri comuni, fallibili e impauriti, a sentirsi a loro agio nella propria pelle".⁵

Se, in base a un vecchio *topos* qui rielaborato, l'attribuzione della mediocrità alla democrazia contiene una parte di vero (quella per cui essa tende spesso a privilegiare la maggioranza formata da persone prive di grandi aspirazioni, che politicamente crea, fra l'altro, meno problemi di governabilità), possiamo accontentarci del suo grigiore, specie quando il mercato non è più in grado di assicurare con larghezza i vantaggi elencati da padre Carlo? O abbiamo, al contrario, bisogno di qualcosa di più e di diverso per non perdere quelle che si potrebbero continuare a definire, senza enfasi, le speranze in una vita migliore? Alla democrazia ormai matura – inconfessabile beneficiaria della violenza inaugurale delle rivoluzioni moderne – servono ancora cittadini che, senza rinunciare alla loro individualità, partecipino alla realizzazione di progetti comuni da cui dipende la qualità della loro stessa esistenza?

È trascorso quasi un quarto di secolo da quando, con effetto domino, sono crollati, uno dopo l'altro, tutti i regimi comunisti europei. Nell'euforia di questa svolta è stata messa la sordina alle bobbiane "promesse non mantenute" della democrazia, da allora mostrata, spesso e volentieri, con il corpo anemico e nelle vesti dimesse di regime più consono alle debolezze e alla generale pochezza degli esseri umani che non al loro miglioramento, un compito che viene in gran parte lasciato alla religione, alla famiglia o all'iniziativa personale. Anche per esorcizzare l'utopico progetto totalitario di fondare lo Stato etico o di costruire l'"uomo nuovo", la democrazia è stata tacitamente privata di ogni reale aspirazione e i suoi ideali sono per lo più diventati il trampolino di esercitazioni retoriche.

In precedenza, essa ha oscillato tra la rassegnazione nei confronti del "legno storto dell'umanità" e la fede nella sua perfeffibilità. Ha vissuto della tensione tra la modestia delle sue pretese, che la porta ad accettare gli individui come sono – nella loro ignoranza, passività ed egoismo – e la volontà di cambiarli. Negli ultimi decenni il pendolo si è mosso soprattutto verso l'accettazione dei limiti, mentre sembra da poco cominciare a spostarsi verso una timida rivalutazione dell'ideale classico e illuministico di perfeffibilità umana conseguibile però, soprattutto, sul piano personale.

Tra le promesse non mantenute della democrazia spicca quella della

mancata educazione alla cittadinanza. Se già Pericle aveva sostenuto che l'attendere ai propri affari non impedisce a nessun cittadino ateniese di promuovere il bene pubblico, è stata l'America del New Deal – con la filosofia di John Dewey, i film di Frank Capra e alcuni libri scritti specie durante la Seconda guerra mondiale⁶ – a celebrare quale cittadino ideale l'“uomo comune”, dotato di senso di giustizia, e a mostrare come i momenti alti della democrazia sono quelli in cui prevale tale genere di cittadinanza.

Raramente simili vette vengono però toccate, giacché l'estrema difficoltà nell'acclimatare i cittadini alla democrazia consiste nel far collimare la loro quantità con la loro qualità. Nel mondo greco, osservava Aristotele, i democratici fondavano il loro potere sul numero, poiché il *demos* era costituito dai cittadini poveri che, essendo sempre più numerosi dei ricchi, avevano nel voto la loro arma politica e si servivano della quantità a spese della qualità (anche se poi aggiunge che, per ragioni di equità, essi, all'interno dello Stato, non devono avere più poteri dei ricchi o degli aristocratici, poiché tutti i cittadini devono contare in proporzione al loro numero).⁷

Nelle democrazie moderne – peraltro ancora in divenire e in cui il “popolo” non è più una parte, ma la totalità della popolazione degli aventi diritto in uno Stato – la conciliazione della quantità con la qualità è stata perseguita mediante l'aumento del grado di istruzione generale e l'invito, più o meno pressante a seconda dei periodi, alle persone ad apprendere il mestiere di cittadino partecipando direttamente all'elaborazione e all'attuazione delle decisioni collettive. Abbandonato il modello giacobino del *citoyen* che sacrifica interamente la sua dimensione privata a quella pubblica e segue la volontà generale piuttosto che la volontà di tutti, si è perseguito lo scopo, meno sostenuto dalla violenza e meno ambizioso, di dare un *ethos* ai cittadini mediante l'istruzione e la persuasione.

L'oggi maggiormente deprecato affievolimento delle virtù civiche costituisce uno dei sintomi della fragilità di molte delle attuali democrazie, che sembrano aver consegnato ad altre forze il lievito della crescita umana e civile degli individui. Questa fragilità è, tuttavia, in parte controbilanciata dall'imponente fenomeno del volontariato (fattiva rivolta, sul piano nazionale e internazionale, contro la povertà, la vulnerabilità e l'ingiustizia cui è esposta la maggioranza degli abitanti del pianeta). Quasi per definizione, il volontariato implica la scelta di legare i doveri verso se stessi alla generosa disponibilità verso gli altri. La sua massiccia e attiva presenza mostra come, specie nelle giovani generazioni, non vi sia soltanto apatia e cinismo, ma anche una rilevante devoluzione delle proprie energie a iniziative esterne alla politica tradizionale.

Anche se non bisogna ridurre la democrazia alla mera

partecipazione o alla sola competizione elettorale, l'apatia, l'infantilizzazione del pubblico, la protesta senza proposte esistono oggi in misura preoccupante e costituiscono la principale patologia della cittadinanza democratica.

Ci si può sconsolatamente arrendere all'idea che le speranze di educare il popolo sono illusorie e che la coincidenza di quantità e qualità, la saldatura di interessi e ideali rappresenta un mero sogno della ragione? La politica, inoltre, rendendosi conto di aver perso una consistente parte di intrinseca autorità, sente di nuovo il bisogno di appoggiarsi massicciamente alle Chiese e di delegare loro parte delle proprie prerogative, facendole così rientrare da protagoniste nella sfera pubblica e attribuendo loro la proprietà delle principali matrici di senso dell'esistenza? Il monopolio della salvezza promesso dalla religione nell'al di là sta ora conquistando una maggiore influenza anche nell'al di qua, sul piano delle leggi e del costume?

In assenza di progetti largamente condivisi e mobilitanti, le maniere forti e violente per instaurare una cittadinanza attiva non si possono più usare e quelle *soft*, basate sulla persuasione, risultano scarsamente efficaci. Non è ovviamente più lecito condannare a morte i cittadini per *apragmosyne* (rifiuto di schierarsi in caso di guerra civile e, più in generale, di partecipare attivamente alla vita pubblica, come prevedeva una legge attribuita a Solone) e non li si può più politicizzare forzatamente. Si deve, dunque, concludere, contro le vestali della democrazia che ne custodiscono il fuoco ritenuto perenne, che essa costituisce una fuggevole apparizione, "un momento piuttosto che una forma", che esiste solo sporadicamente nelle rare occasioni in cui il popolo riesce effettivamente a contare nella vita pubblica?⁸

Piuttosto che escogitare soluzioni magniloquenti ai suoi difetti – consapevoli dell'estrema complessità della questione e della facilità di cadere nella retorica, nella faziosità, nella miopia concettuale e nel *déjà-vu* –, vale la pena di sforzarsi di comprendere alcune delle cause fondamentali del suo attuale malessere. Naturalmente queste vicende concernono solo parte dell'umanità attuale e si declinano diversamente nelle varie parti del mondo: nel nostro sono segnate dall'incombente senso del declino, nonché dal permanere di un individualismo cui sono state sottratte molte delle sue precedenti motivazioni e risorse; altrove, in Asia o in alcuni paesi dell'America latina, come il Brasile, prevale la speranza; nell'Africa sub-sahariana, per lo più, la disperazione. Inoltre, l'Occidente stesso è complesso e diviso e lo stato di salute della democrazia differisce profondamente in relazione sia alla forza e al prestigio degli Stati, sia all'*ethos* della popolazione, sia alle condizioni economiche complessive (pesa come un macigno ed è foriera dell'acuirsi dei conflitti sociali la continua

crescita della distanza tra la ristretta minoranza dei detentori delle ricchezze e dei privilegi e la stragrande maggioranza di coloro che ne sono privi).

Per comprendere le cause del malessere della democrazia attuale occorre chiedersi, scegliendo fra le tante questioni possibili, se esiste ancora un'opinione pubblica quale sfera di dibattiti basati sul confronto di idee o di posizioni divergenti. L'opinione pubblica continua cioè a essere, secondo la definizione di John Stuart Mill, il "cane da guardia" dei cittadini nei confronti del potere? O non è essa stessa in gran parte diventata una *fictio* scientificamente costruita *in itinere*, mediaticamente organizzata, accortamente manipolata e infine spacciata per autentica *vox populi*? E ciò non avviene forse attraverso la fabbricazione e il pre-confezionamento di idee ed emozioni incessantemente ritoccate e aggiornate, così da produrre un mutevole "clima di opinione"?⁹

A loro volta, i cittadini non sono forse orientati verso aspettative altrettanto pre-confezionate e riaggornate, grazie a una reiterata politica di annunci e promesse cui non segue in genere alcuna effettiva attuazione o in cui la montagna partorisce il topolino? A causa della disomogeneità del consenso e, specie negli Stati nazionali più deboli, del suo essere subalterna a potenti forze globali, in che misura la politica è oggi in grado di operare rilevanti scelte autonome? Può raggiungere una sufficiente autonomia decisionale, costretta com'è ad ammansire continuamente gli elettori, a gestirne le frustrazioni, ad attenersi necessariamente al principio di realtà, ma anche a operare sempre di più – seguendo, con tecniche più sofisticate, la consolidata tradizione di tutti i regimi del passato – sul registro dell'immaginario, trasformando analisi e programmi in *storytelling*, in narrazioni che si sovrappongono alla realtà, la mascherano o, addirittura, la sostituiscono? Perché allora – è il ragionamento tacito di qualche navigato detentore del potere politico – non dilazionare e diluire i programmi fino a renderli inconsistenti, perché non insaporire il dibattito pubblico con illusioni, allusioni e omissioni per coprire il fatto che molti governi contano poco e che i reali decisori fanno per lo più parte di élite transnazionali (politiche, espressione dei poteri e degli interessi delle grandi potenze, ma anche, e soprattutto, finanziarie ed economiche, accomunate nel generico termine "mercato")?

Contro la manipolazione o la falsificazione della realtà sono stati elaborati da tempo strumenti intellettuali che hanno implicazioni etiche (la filosofia, la filologia e la storiografia, che hanno affinato le capacità critiche degli individui e affiancato l'esperienza e il senso comune). Non sempre, tuttavia, questi strumenti sono sufficienti e, del resto, quanto spesso coloro che sostengono verità poste sotto gli occhi

di tutti vengono ignorati o derisi? L'uccisione dei fatti è una pratica ricorrente, anche se per fortuna essi hanno la testa dura. Lo testimonia non tanto un filosofo, quanto un politico come Clemenceau, già presidente della Repubblica francese e duro negoziatore alla conferenza di pace di Versailles. A chi lo interrogava su cosa avrebbero detto gli storici a proposito delle responsabilità sullo scoppio della Prima guerra mondiale, rispose: "Non lo so, ma so per certo che non diranno che il Belgio ha invaso la Germania".¹⁰

Spigolosità del reale

A questo proposito, spostandoci sul terreno dei saperi umanistici – della sociologia e della filosofia –, ci si può chiedere se conservano ancora la loro validità le teorie del postmoderno, in particolare della “modernità liquida” di Bauman e dello sciogliersi “nell’aria di tutto ciò che è solido” di Berman,¹¹ accusate di aver favorito la manipolazione della realtà e l’indebolimento della sua percezione. Prima di rispondere, bisogna preliminarmente riconoscere che il movimento “postmoderno” – nelle sue varie sfaccettature e al di fuori di deformanti mode filosofiche e mediatiche – ha acutamente colto, nella nostra parte di mondo, la diffusa percezione del generale atrofizzarsi dei vincoli sociali, dell’allentarsi della coerenza interna degli io e della crescente accelerazione del tempo storico, con i cui ritmi né i singoli né le istituzioni riescono a tenere il passo. La maggiore “liquidità” delle idee, dei comportamenti e delle passioni contemporanee, il diluirsi più veloce della loro consistenza sono in gran parte imputabili al fatto che nella nostra parte di mondo gli individui non sono più inseriti nei rigidi binari di tradizioni consolidate e cogenti e non vivono più in regimi totalitari o autoritari che li costringono a pensare e ad agire in un certo modo.

Per alcuni aspetti, costrizioni e regole nuove e vecchie restano (eccome!) e determinano pesantemente il destino dei singoli, delle famiglie e delle comunità. Non tutto, dunque, si è liquefatto o sciolto nell’aria, anche se le accresciute possibilità di riformulare le decisioni, i pensieri o i gusti spianano le vie d’uscita da situazioni in precedenza bloccate. Per altri aspetti, ciò che appare come semplice dissoluzione dei legami familiari e sociali (lassismo, relativismo e “liquidità”) può essere letto in filigrana anche nel senso di una maggiore libertà di scelta lasciata ai cittadini, una libertà che si è oggi talmente radicata e interiorizzata da trasformarsi in un groviglio di bisogni e desideri individuali inediti, confusi e ancora privi di adeguati sbocchi, soprattutto a livello politico.

Vi è dunque più un difetto di libertà istituzionalizzate e realizzate che non un eccesso, più un cumulo di richieste insoddisfatte che non la semplice deriva verso la licenza diffusa. Siamo dinanzi a un “*processo di autoliberazione*” che implica atteggiamenti che tuttora sfuggono ai classici parametri della politica. Sembrerebbe che in società come quelle occidentali, in cui l’individualizzazione “è un destino collettivo, non un destino individuale”, più che di una crisi di valori, stiamo “soffrendo’ di libertà”.¹² L’estensione della libertà da privilegio di pochi a diritto di tutti comporta, infatti, come inevitabile contraccolpo, una saturazione degli spazi politici disponibili, ormai

troppo stretti per contenerla. Attraversiamo pertanto una crisi di allocazione della libertà e scontiamo, in maniera complementare, l'incompetenza dei singoli a esercitare le ampie libertà già consentite, dato che le democrazie complesse scaricano su di loro una ampia gamma di nuove possibilità e responsabilità (ad esempio, divorzio, procreazione assistita e, in certi casi, testamento biologico o eutanasia), senza però educarli sufficientemente all'autonomia, al discernimento e all'auto-imprenditività.

Tutto questo ci riporta nuovamente, da un lato, al persistere di un grave deficit nell'educazione dei cittadini e, dall'altro, alla perdita di autorità dei modelli politici e morali forti, sostituiti (lo si vede nelle generazioni più giovani, a partire dalla seconda infanzia) per lo più da celebrità effimere o non in grado di lasciare tracce persistenti nella formazione dei cittadini. Manca tuttora una saldatura: vi sono esigenze espresse dai singoli che la politica e gli Stati non accolgono e vi sono istituzioni, che sarebbero preposte alla loro soddisfazione, che non sono o non sono ancora in grado di farlo. Accanto agli esercizi individuali per cambiare la propria vita alla Hadot o alla Sloterdijk, le democrazie dovrebbero poter reintrodurre esercizi complementari di rieducazione alla cittadinanza.

Una volta assorbito lo choc e il *pathos* suscitati dalla scoperta della maggiore estensione delle libertà contemporanee, si dimenticano sia l'impreparazione dei più nell'esercitarle, sia il fatto che le nostre società – al pari di quelle del passato o di quelle appartenenti ad altre culture – continuano a poggiare su fondamenta che non si liquefanno e non evaporano nel breve periodo. Alla turbolenza della superficie corrisponde la maggiore consistenza di determinate istituzioni che, per quanto usurate, contrastano e in parte riassorbono la devianza, riportandola entro il più rassicurante margine esterno della norma. Alla maniera dei modelli elaborati, in ambito diverso, da Braudel o da Koselleck, le istituzioni rappresentano lo strato intermedio tra quello superficiale (in cui scorrono gli eventi storici, unici e irripetibili, che nascono e scompaiono in modo relativamente rapido rispetto all'arco dell'esistenza individuale) e quello più profondo, rappresentato dai lentissimi ritmi geologici e astronomici della natura.¹³

Vulnerabilità di massa

Seppure a diversa velocità, nei primi due strati delle società occidentali (quello della storia evenemenziale e quello delle istituzioni), il clima morale e politico sta però visibilmente cambiando rispetto all'ultimo quarto del secolo scorso e ai primi anni di questo. A seconda dei luoghi, dei tempi, declina quella che è stata variamente chiamata la “decade dell'io”, la “cultura del narcisismo”, dell'egoismo e dell'“avidità”, la giuliva apologia della flessibilità dell'esistenza, la fede nell'automatica espansione della democrazia e nelle virtù taumaturgiche del mercato.

Questa cultura e queste convinzioni (accompagnate, da un lato, dall'esaltazione del successo e della ricchezza e, dall'altro, dall'apoteosi ideologica del mercato autoregolantesi e della democrazia priva di conflitti)¹⁴ hanno ormai perso molto del loro smalto. In Occidente, ciò è dovuto, in particolare, all'alta crescita della disoccupazione, al diffondersi del lavoro precario e non specializzato, alla scomparsa di professioni e mestieri lungamente praticati, alla presenza di numerosi lavoratori “superflui”, non impiegabili nel quadro di un mutato assetto produttivo e in un mercato che, svincolatosi dalla società, è restio ad accettare regole e a concedere garanzie.¹⁵

Il capitalismo – inteso in senso minimale come “*imperativo all'illimitata accumulazione di capitali attraverso mezzi formalmente pacifici*”, una accumulazione non necessariamente riducibile a forme materiali di ricchezza – non è, per contro, in crisi. I profitti erogati, meglio garantiti dagli investimenti finanziari che non da quelli industriali, sono, infatti, molto superiori al passato. La loro crescita avviene, tuttavia, a spese del lavoro e delle leggi poste alla sua protezione. La vera flessibilità del capitalismo finanziario è quella che gli consente di diversificare i propri investimenti nella produzione di una varietà di merci e servizi.¹⁶ Al di là della sua resilienza attraverso cicli di “distruzione creativa”, paradossalmente al capitalismo il pericolo potrebbe derivare, nei tempi lunghi, non tanto dai suoi fallimenti, quanto dai suoi successi. Minando le istituzioni sociali che lo sorreggono, questi sono “inevitabilmente” destinati a creare le condizioni in cui esso non sarà più in grado di sopravvivere.¹⁷

Se il capitalismo sta bene, il lavoro retribuito e quello autonomo sembrano, in una certa misura, regredire al passato, alla fase che precede in Occidente non solo l'affermarsi del *Welfare State*, ma addirittura della moderna “società salariale”. Oltre al sorgere di una nuova povertà,¹⁸ ciò provoca l'allargamento dell'area della “vulnerabilità di massa”. Il diffondersi di un inedito genere di

insicurezza, che obbliga molti a vivere alla giornata, sfumando e offuscando i contorni del loro futuro e instaurando così il “*provvisorio come regime di esistenza*”.¹⁹ Le condizioni generali e lo spettro del lavoro scarso o alienante sembrano destinati a generare un lungo periodo di instabilità e disorientamento²⁰ e ad assegnare a molti individui non in grado di ricevere una educazione appropriata o di auto-educarsi una “identità da supermercato”, composta da frammenti di esperienze incoerenti, da desideri fiacchi o appena sbazzati e da idee estemporanee o d'accatto.

Attraversiamo indubbiamente una fase di trapasso che porterà a una gigantesca ristrutturazione del mondo del lavoro e, più in generale, della società e della politica. Si è, infatti, concluso il ciclo iniziato, tra fine Settecento e inizio Ottocento, con la rivoluzione industriale e continuato poi, fin oltre la metà del Novecento, con il taylorismo-fordismo.²¹ La dissoluzione di questo modello è oggi evidente: “La grande fabbrica implode, le esternalizzazioni riducono drasticamente il numero degli occupati delle fabbriche, ma soprattutto la produzione tende a modellarsi sul mercato e sulle sue variabili esigenze, imponendo una indispensabile ‘flessibilità’ nell’impiego della mano d’opera a tutti i livelli. Insieme alla ‘flessibilità’, al lavoro viene richiesta una maggiore ‘qualità’ quale capacità di rispondere alle esigenze sempre maggiori in termini di innovazione e di qualità di prodotto avanzate dal mercato che non si accontenta più di una produzione di massa [...]. Si capisce come il lavoro in pochi decenni si sia trasformato da attività tipica della catena di montaggio, cioè da attività essenzialmente psico-fisica e sostanzialmente priva di anima, ad attività che mette in gioco capacità e attitudini, formazione e cultura, cioè conoscenza. Ed è proprio il lavoro della conoscenza che tende a presentarsi come la nuova forma di lavoro dell’età della globalizzazione”.²²

La qualità delle persone

È, in altri termini, il “capitale umano” a prendere il sopravvento sui mezzi materiali di produzione – in particolare sulle macchine –, a rendere strategico il ruolo dell’educazione e a mobilitare tutte le facoltà umane. Questo cambiamento era stato già teorizzato, quasi mezzo secolo fa, dall’economista Gary S. Becker, che aveva coniato l’espressione stessa “capitale umano”. Ulteriori implicazioni erano state successivamente scoperte da Theodore William Schultz, secondo il quale il fattore determinante della produzione è ormai diventato “l’incremento della qualità delle persone e l’avanzamento della conoscenza”.²³

Mutano con ciò le basi delle dinamiche lavorative: “C’è l’esigenza del superamento del ‘vecchio contratto sociale’ basato sullo ‘scambio equo’ fra un salario e una quantità (come tempo) del lavoro (astratto, senza qualità), che presupponeva la ‘disponibilità passiva della persona che lavora’ e la ‘durata indeterminata del rapporto di lavoro’”. Al posto di tale patto vi è la necessità di un nuovo [patto], in grado di intrecciare la flessibilità con la crescita delle competenze professionali e la ‘socializzazione della conoscenza’, che preveda la ‘certezza del contratto’ e la costruzione di una ‘nuova sicurezza’ personale imperniata sulle competenze e la maggior forza contrattuale per affrontare il mercato del lavoro”.²⁴

Pur nel loro imporsi talvolta catastrofico, le nuove condizioni economiche lasciano aperta una possibile via d’uscita dalla crisi, la stessa che si ritrova anche in campi diversi da quello del lavoro: l’inventiva individuale, la conoscenza, l’educazione, che rappresentano le nuove risorse per favorire la crescita umana e civile. I poteri pubblici saranno in grado di promuovere e di organizzare l’economia della conoscenza? E l’incremento della qualità delle persone potrà essere sostenuto in tempi ragionevoli da politiche efficaci?

Negli ultimi decenni il lavoro ha smesso di essere considerato un fattore di emancipazione, di autorealizzazione e di integrazione sociale, come lo avevano concepito Hegel o Marx e come era stato socialmente percepito almeno fino agli anni sessanta del secolo scorso. Nella fase taylorista-fordista, il ridotto tasso di disoccupazione e i salari relativamente elevati avevano garantito un certo compenso (oggi quasi dilapidato) per la durezza del lavoro di fabbrica. Analogamente a quelle del pubblico impiego, le carriere degli operai e dei tecnici si prolungavano allora generalmente lungo l’asse di un “tempo lineare”. Ciascuno riusciva in tal modo a dare un maggior ordine alla propria vita, resa relativamente più prevedibile dalla sicurezza del posto fisso o dalla relativa facilità di trovare un’altra

occupazione.²⁵

Nel tardo capitalismo finanziario, accanto alla maggiore libertà dei mercati e allo sfaldarsi delle regole e delle procedure che regolano l'ingresso e l'uscita dall'impiego, la vita lavorativa è invece diventata aleatoria e – obbligando a una continua reinvenzione di se stessi, a causa dei cambiamenti di professione e di residenza – si è trasformata in ostacolo che impedisce alle persone di plasmarsi un carattere coerente e di integrarsi, con una qualche soddisfazione, nella vita familiare e sociale. L'esperienza del “tempo sconnesso”²⁶ non consente loro, infatti, di congiungere in maniera soddisfacente i vari spezzoni della propria esistenza e, malgrado l'enorme quantità di informazioni di cui dispongono, ne rende di norma più precario l'inserimento nelle vicende collettive. Se l'erosione del carattere colpisce i benestanti (come Rico, il protagonista del libro di Sennett *The Corrosion of Character*), come inciderà sui lavoratori dequalificati o a basso reddito e, più ancora, sui disoccupati?

Nel dominare il panorama economico e politico con provvedimenti di *deregulation* e di privatizzazione, il mercato, trionfalmente glorificato per oltre un trentennio (dall'inizio degli anni ottanta, con Margaret Thatcher e Ronald Reagan, alla crisi finanziaria del 2008), ha prepotentemente espanso la sua presenza e i suoi valori invadendo “sfere di vita che non gli appartengono”.²⁷ Questo straripamento oltre la dimensione meramente economica ha inondato (e in parte travolto) la dimensione pubblica, a partire dai suoi vertici, dallo Stato nazionale, che, mediante l'*outsourcing*, ha ceduto a privati beni e funzioni prima gelosamente custoditi o monopolizzati: scuole, ospedali e, in certi paesi, prigionieri. Perfino gli eserciti sono stati affiancati da una miriade di *contractors*, i nuovi mercenari.

Quando ogni cosa è (o appare) virtualmente in vendita, prosperano la disuguaglianza e la corruzione: chi non ha commesso delitti violenti può, in certe carceri, pagarsi una cella più pulita e confortevole; chi ha denaro o potere – per citare esempi tratti dalla cronaca – può saltare una fila incaricando dei sostituti di prendere il suo posto, può affittare una madre surrogata per portare in seno l'embrione del proprio figlio o può comprarsi funzionari e giudici.

Piuttosto che limitarsi ad accusare sterilmente di avidità i potenti di Wall Street o della City, sarebbe indispensabile pensare più a fondo la natura del fenomeno e delle sue molteplici implicazioni, ipotizzare eventuali strumenti per stabilire efficaci limiti al mercato e, non da ultimo, mettere in rilievo l'esistenza di beni che i soldi non possono comprare. A tal fine non è, purtroppo, sufficiente istituire un ampio dibattito che coinvolga le parti sociali e l'intera opinione pubblica, come pure è stato suggerito.²⁸ Anche la mera, più che giustificata indignazione – per sua natura di breve durata, a meno che non si

organizzi in forma istituzionale, con il rischio di perdere il proprio slancio e di burocratizzarsi – non sembra per ora incidere più di tanto sui detentori del potere finanziario.

Gli Stati contemporanei, soprattutto quelli democratici, si sono davvero indeboliti per effetto del dominio dei mercati e di forze esterne al loro controllo e, se sì, in quale misura? Per certi versi, sembrerebbe che la proclamata perdita della loro sovranità non sia così pesante come si è propensi a credere, in quanto gli Stati cedono bensì alcune quote di sovranità centralizzata, ma ne guadagnano altre, sia nel delegarne una parte ad agenzie decentrate, per meglio curare il nucleo essenziale delle proprie funzioni, sia nell’allearsi rischiosamente con altri poteri, come quello finanziario o industriale. Secondo questa tesi, gli Stati democratici attraversano oggi una fase di *“paradossale declinare crescendo”*. Per essere in grado di reggere la competizione, devono, tuttavia, ingaggiare un confronto diretto e serrato con i nuovi detentori di potenza simbolica, di cui le Chiese e i media sono i maggiori rappresentanti. In tale contesa, non sempre escono vittoriosi, dovendo anzi normalmente strappare solo compromessi al ribasso. La politica stessa rischia in tal modo di essere de-culturata, de-simbolizzata, priva di prospettive e di idee per il domani. Vive di rendita tra l’*“ipertrofia della promessa”* di godimenti di massa e l’ottusità di un’esistenza priva di capacità metamorfiche.²⁹

Secondo una visione più radicale e di lunga durata, si stanno invece distruggendo quelle forme di addomesticamento delle potenze selvagge e incontrollabili della natura e della società – finora in gran parte frenate dal *Nomos* e dal *Logos*, dalla forza della legge e dalla forza della parola e del ragionamento, istituite fin dai tempi della polis greca e perfezionate dalle democrazie moderne – e si affermano al loro posto dinamiche non ancora comprese che spostano la sovranità dallo Stato a potenze demoniche indefinibili che assumono il mitico volto di Medusa e la voce delle Sirene.³⁰ Più in generale, nei meccanismi di protezione e garanzia dei cittadini qualcosa si è rotto: è come se una caduta delle difese immunitarie avesse lasciato maggior spazio di manovra alle potenze selvagge, provocando la debolezza della politica e il disorientamento degli individui (ciò spiega, per reazione, il loro desiderio di contare e di essere presenti sulla scena pubblica anche in vesti non politiche). Non resta alla politica che la difficile sfida tesa a riaffermare la sua tragica grandezza nello scontro con le potenze demoniche.

Al di fuori di ogni moralistica demonizzazione dei mercati finanziari – che hanno la loro logica da comprendere nella creazione, distribuzione e distruzione della ricchezza –, sarebbero necessari atti politici incisivi e urgenti, ma senza farsi soverchie illusioni: la democrazia non ha finora mai funzionato come “disinfettante” nell’eliminare la propensione della ricchezza a condizionare la politica. Lo ha scritto quasi cento anni fa, nel 1914, il giudice della Corte suprema americana Louis D. Brandeis, padre delle leggi sulla privacy e autore di *Other People’s Money. And How the Bankers Use It*, dove pure argomenta la necessità di restringere il potere delle banche e degli enti che gestiscono i soldi degli altri.³¹ La forza della ricchezza è, infatti, normalmente superiore a quella del potere politico, perché – come già aveva visto Benjamin Constant – “il potere minaccia, la ricchezza ricompensa; si sfugge al potere ingannandolo, per ottenere i favori della ricchezza occorre invece servirla”.³² Del resto, come osservava Keynes in *The End of Laissez-faire*, del 1926, “suggerire un’azione sociale per il bene pubblico alla *City of London* è come discutere l’*Origine delle Specie* con un vescovo di sessant’anni fa”.³³

Il tema delle oligarchie (come minoranze organizzate secondo una “legge ferrea” in grado di influenzare e, normalmente, di guidare apertamente o celatamente le maggioranze) è stato trattato a lungo, almeno dai tempi di Mosca, Pareto e Michels. Oggi, tuttavia, assume un significato particolare, in quanto nei paesi democratici (ma anche in altri) le oligarchie sono basate soprattutto sulla ricchezza, che ha prepotentemente infiltrato altre “sfere di giustizia”, accampando un suo presunto ruolo benefico.³⁴ Sebbene la democrazia sia caratterizzata da un potere politico disseminato e diviso, mentre l’oligarchia da un potere materiale concentrato, di fatto tali poteri coesistono e saranno indotti a convivere indefinitamente, almeno fino a quando i ceti e i gruppi più deprivati non saranno capaci di usare “la loro espansa partecipazione politica per ledere il potere materiale e le prerogative dei più ricchi”.³⁵

L’oligarchia del denaro si allea oggi spesso con l’oligarchia del sapere tecnico-scientifico. Specie in ambito anglosassone, quest’ultima si è dotata di centri di ricerca e di università sempre più costose ed esclusive e si è organizzata selezionando campi di indagine di avanguardia, ma trascurando quasi completamente l’educazione di base (e abbandonando, quindi, al loro destino intere masse di uomini che non vengono sollecitati a pensare criticamente e cambiare se stessi e la società). Più in generale, nell’ultimo mezzo secolo, oltre all’istruzione di base, sono state le materie umanistiche e scientifiche

che non sembrano produrre un utile immediato e le università pubbliche a essere state trascurate, specie in alcuni paesi. Ciò ha reso più difficile la formazione di un capitale umano all'altezza delle esigenze del presente e ha favorito la crescita delle diseguaglianze economiche e culturali (ossia della distanza tra i più ricchi e i più poveri e tra i più colti e gli analfabeti), peraltro intercalata, in controtendenza, da reali progressi nella conquista giuridico-politica dei diritti e dell'eguaglianza.

Come reagisce la filosofia all'addensarsi di tutti questi problemi e alla novità delle sfide? Si è indubbiamente acuita la consapevolezza del fatto che i concetti e le ideologie con cui la realtà è stata interpretata in questi ultimi decenni si sono usurati e sono in gran parte inutilizzabili ed è, di conseguenza, cresciuta la sua fame di realtà e di concretezza o, perlomeno, di senso. Stiamo assistendo, anche su questo terreno e in scala non ancora definibile, all'inizio di uno di quei macroscopici mutamenti di prospettiva storica – frutto del concorso di innumerevoli fattori – che segnano le svolte delle civiltà, come quando l'Umanesimo italiano marcò la sua distanza dalla cultura medioevale o quando lo spirito dell'Illuminismo si impose sulla mentalità tradizionalistica?

Che esista una fame di realtà (o di senso) lo si capisce oggi nel constatare, già sul terreno della diffusione delle teorie, l'estenuazione di quelle che hanno accompagnato l'ultimo mezzo secolo: l'ermeneutica di Gadamer nel suo rapporto con Heidegger, il postmodernismo di Lyotard, il decostruzionismo di Derrida, l'enfasi sul desiderio dissidente di Deleuze e Guattari, l'equazione tra sapere e potere del primo Foucault, il neo-pragmatismo e l'"ironia" di Rorty e, per le loro ricadute filosofiche, le ultime versioni dell'idea di "modernità liquida" di Bauman³⁶ (si tratta di filosofie e sociologie che hanno avuto il pregio di mettere in discussione l'idea di una verità dogmaticamente assoluta, ad esempio quella teologica di una verità che si pretende auto-evidente e che viene però identificata con i dogmi di una particolare religione).

Alla radice lontana del contendere sta l'accettazione o il rifiuto della famosa, discussa, per lo più fraintesa frase nietzschiana, isolata dal contesto della sua opera complessiva, secondo cui "fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni".³⁷ Una posizione, questa, che non implica, come la si è normalmente intesa, la negazione della verità e della sua ricerca. Da "vecchio filologo" che crede nei fatti, Nietzsche lo ripete più volte, specie negli ultimi anni della sua vita, quando rivendica l'onestà e il coraggio di chi cerca la verità e dichiara l'errore espressione di viltà, mantenendo così in tensione verità e sospetto.³⁸

È questa la pietra dello scandalo su cui si è nuovamente inciampati. A partire soprattutto dalla assolutizzazione di tale presunto paradigma nietzschiano, dal privilegiamento degli strumenti linguistici e dall'inserimento dell'uomo nel tempo storico della caducità, l'ermeneutica ha spesso insistito sulle possibilità di emancipazione aperte dallo scardinamento delle rigide strutture categoriali attribuite alla metafisica tradizionale. Gadamer ha così affermato che

“l’esperienza è possibile solo nell’orizzonte del linguaggio” e che una precomprensione intrisa di ineliminabili pregiudizi orienta tutte le nostre conoscenze, sempre condizionate e, quindi, rivedibili e riformulabili all’interno del “circolo ermeneutico” (per definizione inconcluso). In parziale sintonia con simili posizioni, gli esponenti della “svolta linguistica” e i decostruzionisti come Derrida hanno sostenuto quasi fino all’ultimo che, al di fuori del linguaggio o del testo, non esiste alcuna autonoma realtà.³⁹

Anche perché avevano al loro interno il germe di una ambiguità irrisolta (e, forse, insolubile), queste filosofie, al di là delle intenzioni degli autori, hanno favorito la convinzione che il mondo sia essenzialmente malleabile, che ogni criterio di controllo logico ed empirico della realtà sia inverificabile, che la verità non sia importante per le nostre vite e che qualsiasi pretesa di verità sia ingenua o iperbolica. La recente marginalizzazione e la relativa perdita di visibilità di queste correnti di pensiero offrono, tuttavia, anche la testimonianza del fatto che – nel mettere in guardia contro la radicata concezione di una realtà immobile, assoluta, extra-umana – esse hanno parzialmente conseguito il loro principale obiettivo e che il loro contributo è stato utilmente assimilato.

Si assiste oggi, specie in Italia, al diffondersi del “nuovo realismo” e dell’“ontologia analitica”⁴⁰: “*Ontologia* significa semplicemente questo: il mondo ha le sue leggi, e le fa rispettare [...]. Resta che quello che percepiamo è inemendabile, non lo si può correggere: la luce del sole è accecante, se c’è sole, e il manico della caffettiera scotta, se lo abbiamo lasciato sul fuoco. Non c’è alcuna interpretazione da opporre a questi fatti; le sole alternative sono gli occhiali da sole e le presine”.⁴¹

Mettendo tra parentesi le ragioni dei due schieramenti opposti (l’uno che non vuole restare impigliato nella tesi attribuita a Nietzsche, l’altro preoccupato che il realismo rappresenti il livellamento del pensiero sull’esistente, l’accettazione acritica, che espunge la soggettività, del mondo così com’è⁴²), ciò che al momento importa rilevare è soltanto il valore di sintomo di questo scontro, la decisione di mettere radicalmente in discussione i paradigmi del recente passato.

Il riconoscimento del mutato clima culturale si può rilevare anche da episodi minimi. Tra i tanti, un segnale è rappresentato dalla denunciata manipolazione del reale nel film di Peter Weir *The Truman Show* (del 1998), illustrata attraverso la parabola di un uomo a lungo ignaro del fatto che, fin dalla nascita, la sua vita non è stata altro che la gigantesca messa in scena di un programma televisivo. È qui contenuta un’implicita esortazione agli spettatori ad abbandonare le illusioni, un invito ad “aprire gli occhi” e a cercare di distinguere

maggiormente le finzioni dalla verità.

A un altro livello, il riconoscimento di come sia comunque mutato il clima culturale avviene, perfino da parte di chi considera il nuovo realismo e l'ontologia forme di esorcizzazione del nichilismo e manifestazione di una nevrosi scatenata dall'insicurezza: "Diciamo che il 'bisogno di realtà' non è affatto una 'ultimità naturale', è sempre qualcosa di positivo, nel senso che nasce da una scelta culturale, da una abitudine storica che si può chiamare anch'essa una specie di 'seconda natura', ma che non possiede la intangibilità, la rigidità storica della prima natura [...]. Il bisogno di realtà è nevrotico, potremmo dire, perché si rifiuta di prendere atto della esigenza 'logica' (anch'essa, del resto, niente affatto 'naturale', ma solo una possibilità aperta al pensiero) di riconoscersi collocati dentro a quel gioco dell'interpretazione che si dichiara come il solo 'reale'".⁴³ Che questa tendenza verso il realismo si presenti come un "ritorno all'ordine", analogo a quello della pittura italiana del periodo successivo alla Prima guerra mondiale (con il suo rifiuto delle avanguardie e la ripresa del classicismo), è una polemica che qui non ci riguarda.

Al far chiarezza su questo dibattito hanno però implicitamente contribuito i buoni argomenti di Bernard Williams (che, contro i "negatori" della verità, ne difende il carattere quotidiano, "sufficiente" e non assoluto, assieme ai valori dell'accuratezza e della sincerità) e, per quanto riguarda l'Italia, di Salvatore Veca (che si serve della distinzione tra oggetti "saturi", che conservano a lungo una loro interpretazione, e gli oggetti "insaturi" che sono esposti a un più rapido cambiamento di interpretazione, per concludere che l'interpretazione senza limiti non ha senso e che si può dubitare di ogni singolo fatto, ma non di tutti i fatti insieme).⁴⁴ Se proprio tutto viene, infatti, sottoposto a una interpretazione infinita, il pensiero, i comportamenti e le passioni finiscono allora per diventare effettivamente "liquidi".

Convergenze e vie di fuga

Abbiamo visto come da diverse parti, dalla filosofia alla riflessione sul mutato ruolo del lavoro, giungano segnali dell'avvertito bisogno di cambiare la vita, di abbandonare la passività, la rassegnazione, la banalità di un'esistenza diventata insoddisfacente, di guardare alla realtà con occhi diversi e, insieme, di mettere al centro la persona, con la sua capacità d'innovazione, di creatività, di auto-sovrersione.

Sul piano filosofico, questo possibile miglioramento è però lasciato all'iniziativa individuale, a una "conversione" che non può essere di massa. Si pensi ai perentori inviti a ciascuno, da parte di Sloterdijk, a cambiare la propria vita (c'è in lui anche una proposta di carattere politico, ma è assai vaga), all'auspicato ritorno agli esercizi spirituali in Hadot e Foucault, al richiamo alla responsabilità e al mantenimento delle promesse a se stessi nelle teorie di Jonas e di Ricoeur.

Sul piano del lavoro, si riconosce – quasi sempre in astratto – il valore dell'economia della conoscenza e la necessità di favorire, mediante l'educazione e la ricerca, lo sviluppo delle facoltà e delle abilità dei singoli (affinandone l'intelligenza, acuendone la fantasia creativa, mettendone alla prova le capacità e i progetti). Gli Stati democratici e le istituzioni, tuttavia, non hanno finora fatto molto per venire incontro al soddisfacimento di tali esigenze e promuoverne la realizzazione. Non si sono mossi in maniera efficace per ereditare dalle mani dei singoli le istanze di cambiamento e non si sono mobilitati per collegarsi alle loro richieste e trasformarle in fattori di mutamento collettivo.

Se non s'interviene rapidamente, si rischia di perdere l'occasione di saldare le domande di soluzione che sorgono dal basso con una politica che, per loro tramite, potrebbe innescare un processo di rinnovamento collettivo. Si presenta una storica opportunità, ma non si sa come, quando e in che misura verrà colta. Nel frattempo si immaginano altri sbocchi alla crisi in atto, esiti catastrofici (come nel caso di Dupuy, cui ho già fatto cenno) o frutto di rinate utopie e di *wishful thinking*.

Guardando indietro, in poco meno di un secolo si era passati dalle vecchie utopie, garantite dai partiti e dallo Stato, che prefiguravano un uomo nuovo e una società senza classi, alla loro condanna in quanto sogni della ragione, generatori di mostri e responsabili dei peggiori disastri politici del Novecento, proprio perché hanno voluto far scendere il cielo in terra, imporre la perfezione a un mondo imperfetto e modificare addirittura la natura umana. Lo spazio lasciato scoperto dalle utopie condivise è stato così in gran parte occupato dal lussureggiamento delle fantasie private, che alimentano

il sogno di “paradisi a prezzo stracciato” in cui ciascuno cerca di ritagliare per sé una fetta di cielo e coltiva sogni di celebrità.

È, tuttavia, sin troppo facile, come si è detto, condannare simili atteggiamenti. Essi dipendono, per un verso, dalla latitanza delle istituzioni e dalla debolezza delle proposte politiche più accessibili, per un altro, dal bisogno di una vita migliore che si manifesta in forme futili, anche perché le società o le condizioni storiche non sono in grado di offrire qualcosa di meglio. In ogni caso, tale deficit di idealità si paga, perché il buono viene sostituito dal mediocre, la speranza dalla corsa alle soddisfazioni effimere, l'intelligenza critica dal conformismo, la democrazia dal populismo (che è, peraltro, caratterizzato anche dalla volontà del “popolo” di esprimersi, degli individui esclusi dalla rappresentazione pubblica di mostrarsi e di aver voce: un fenomeno in linea con la ricerca della celebrità aperta a tutti). Alla fine, queste promesse di un'ideologia che fingeva di non esistere sono scadute, perché, dietro la proclamata “morte delle utopie”, si è scoperta la piatta accettazione di un mondo a torto ritenuto facilmente plasmabile e la falsa credenza in una automatica fioritura della democrazia e della pace mondiale.

La delusione di fronte a questi fallimenti ha risvegliato il bisogno di immaginare utopicamente altre vite nella forma di un futuro che ha però assunto il sapore del passato, di un ritorno all'Arcadia o a una nuova età dell'oro. Nelle nazioni occidentali, la prospettiva di diventare tutti mediamente più poveri ha, infatti, indotto a prefigurare l'avvento di un'epoca di “abbondanza frugale”, basata sulla rinuncia al superfluo in cambio della riscoperta di aspirazioni, valori e modelli di esistenza diversi da quelli vigenti, che vanno dalla rivalutazione dell'amicizia alla convivialità, dalla serenità alla lentezza, dal piacere della conoscenza a quello del silenzio, dal rifiuto del consumismo alla promozione dello spirito del dono e della gratuità.⁴⁵

Sebbene queste generose proposte costituiscano un ulteriore sintomo dell'insostenibilità delle condizioni attuali e della conseguente esigenza di una svolta radicale negli stili di vita e nei criteri di orientamento che hanno finora guidato innumerevoli persone, è difficile capire se abbiano una qualche intrinseca consistenza e un qualche futuro possibile. Saremo, ad esempio, in grado, in questa parte di mondo, di affrontare, con previdente urgenza e senso di giustizia, la prova dell'inevitabile redistribuzione di ricchezza e potere a livello planetario? Accetteremo il fatto di stare mediamente peggio e di mettere a rischio il nostro *Welfare State* consolandoci con l'idea che miliardi di uomini, donne e bambini, in paesi una volta definiti arretrati, staranno relativamente meglio per effetto di un sistema di vasi comunicanti che premia in loro il basso costo del lavoro e la mancanza di garanzie sindacali, mentre penalizza in noi l'incapacità a

mantenere il precedente margine di vantaggio economico per mezzo di massicci investimenti nel campo dell'innovazione scientifica e tecnologica e, più in generale, nell'economia della conoscenza? Saremo disposti a rinunciare ai vantaggi della maggiore abbondanza di beni per ricevere in cambio i piaceri di una non pregustata e felice socialità di massa, di cui molti non avvertono ancora il desiderio?

Lo spirito di Hobbes potrebbe sussurrarci che ogni società spinge individui e popoli a una gara mortale per la conquista di beni materiali e simbolici, i quali, per la loro stessa natura, non possono essere equamente spartiti. Il senso morale, l'ideale di eguaglianza, lo spirito di giustizia e il ragionamento potrebbero replicare che, quando si è ai tornanti della storia, quando la necessità preme, i cambiamenti finiscono per imporsi: in parte, in maniera indipendente dalla nostra volontà, in parte, grazie all'impegno, ai programmi, alle motivazioni e all'agire di persone e istituzioni. Resta però il fatto che processi di questa magnitudine richiedono comunque tempi lunghi, subiscono ibridazioni e deformazioni imprevedibili e passano, in misura elevata, sopra la testa di individui e nazioni. Come avvenne nel passato per la lenta gestazione del modo di produzione capitalistico e della democrazia rappresentativa, anche le future metamorfosi dell'economia, degli stili di vita e delle condotte morali richiederanno presumibilmente tempi lunghi, destinati a coinvolgere più generazioni. Senza ipotecare il futuro, Durkheim avrebbe detto che l'unica cosa certa è che oggi ci troviamo in un periodo di intensa "effervescenza collettiva".⁴⁶

Come orientarci allora nei confronti di un futuro aleatorio? Da sempre le più varie strategie sono state elaborate per limitare i pericoli incombenti e sconfiggere la casualità, l'incertezza e i rischi (da intendersi come messa in scena e anticipazione di una possibile catastrofe). Dal punto di vista teorico, ricorrente è stata l'urgenza di comprendere meglio questi concetti, ma sebbene la filosofia si sia dedicata a questo compito (si pensi solo all'Aristotele dell'*Etica eudemia*, quando afferma che “dove vi sono maggiormente intelletto e ragione, vi è minimamente caso, e dove vi è massimamente caso, vi è minimamente intelletto”, o al *De fato* di Cicerone⁴⁷) nel passato ha generalmente prevalso, oltre all'esame dei segni premonitori e alle pratiche magiche, il ricorso agli indovini e ai sogni. Si riteneva, infatti, che per conoscere l'avvenire bisognasse rinunciare alla ragione e alla coscienza vigile, lasciare che qualche dio o demone entrasse in noi attraverso i varchi aperti dalla follia o dal sogno, quando l'anima, staccata dal corpo, si esprime in un linguaggio ambiguo che degli specialisti (indovini, sibille o interpreti di sogni) possono decifrare. Era questa una convinzione diffusa in quasi tutti i popoli e che persiste oggi in altre forme, come nella lettura della mano, dei tarocchi o dei fondi di caffè.⁴⁸ Tali pratiche sono così antiche che sono state trovate 107 tavolette d'argilla accadiche della metà del III millennio a.C. contenenti circa diecimila presagi, una raccolta che prende il nome di *Summa alu*, dalle parole dell'inizio “Se una città posta su un'altura”.⁴⁹

L'età moderna, che si apre sotto il segno dell'acuta percezione di una accresciuta imprevedibilità degli eventi, della constatazione che la ruota della fortuna ha cominciato a girare più velocemente, è costretta a cercare soluzioni razionali maggiormente attendibili. Si diffonde la consapevolezza di trovarsi dinanzi a una sfida inaggirabile, come dice Machiavelli, davanti alla “variazione grande delle cose che si son viste e veggonsi ogni dí, fuori di ogni umana coniettura”⁵⁰ e a una situazione storica che Guicciardini descrive attraverso una metafora marina: “Da innumerevoli esempi evidentemente apparirà a quanta instabilità, non diversamente da un mare agitato dai venti, siano sottoposte le cose umane”.⁵¹

Proprio per questo, si comincia a ragionare esplicitamente sui mezzi per contrastare in maniera efficace il dominio dell'incertezza e del caso, frenandone o canalizzandone l'impetuosità per sottometterla, almeno in una certa misura, al potere degli uomini. Occorrerebbe meditare nuovamente, e a fondo, la famosa pagina del *Principe* in cui Machiavelli respinge l'idea di “lasciarsi governare dalla sorte”, giudicando “potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà

delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. E assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi che, quando s'adirano, allagano e piani, ruinano gli alberi e gli edifizii, lievano da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro senza potervi in alcuna parte obstar. E benché sieno così fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti e con ripari e argini, in modo che crescendo poi, o egli andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sí licenzioso né sí dannoso".⁵²

È in questa atmosfera di incertezza, cui corrisponde una sotterranea erosione della fede nella Provvidenza, che nell'età moderna, da un lato, scaturlisce il bisogno di certezze indubitabili (sia in campo filosofico, con Cartesio, sia in campo scientifico, con un formidabile balzo in avanti della ricerca), dall'altro, quasi in forma complementare, sorge il calcolo delle probabilità, attraverso lo studio dei giochi d'azzardo (più precisamente dei dadi). L'interesse per l'argomento è suscitato dalle domande poste da un giocatore, il Cavalier de Méré, a Pascal e dalla corrispondenza di quest'ultimo, nel 1654, con il matematico Pierre de Fermat sullo stesso tema. Il calcolo delle probabilità travalica così il gioco d'azzardo e dà luogo non solo a una nuova branca della matematica, ma anche alla celebre scommessa sull'esistenza di Dio.

All'origine di un più evoluto modello di razionalità previsiva, che opera attraverso la formulazione di congetture, sta il pensiero di Condorcet, che ha elaborato ipotesi non chimeriche secondo il modello del "se... allora", di una storia al condizionale: se un certo evento si verificherà, si avrà allora una determinata conseguenza. In tal modo egli, rifiutando la profezia, ha trovato un'alternativa sia al necessitarismo, sia all'idea di una contingenza assoluta degli eventi. Per conseguire tale obiettivo, ha mostrato come la specie umana sia gradualmente giunta (e possa ulteriormente avanzare in questa direzione) a porre argini al "dominio del caso".

Nel calcolare "i diversi gradi di certezza ai quali possiamo sperare di giungere",⁵³ Condorcet si pone alla confluenza di due tradizioni di calcolo delle probabilità che – in termini più recenti – si definiscono "oggettiva" e "soggettiva" (o bayesiana). Il primo genere di probabilità si potrebbe formulare, nel linguaggio di Laplace, come "una frazione il cui numeratore è il numero dei casi favorevoli e il cui denominatore è il numero di tutti i casi possibili". Si stima, cioè, la frequenza di un evento sulla base dei suoi possibili esiti noti. Prendendo un esempio molto semplice: se lancio un dado a sei facce per un numero sufficientemente alto di volte, la probabilità che esca il tre – poniamo – è una su sei. Diremo allora che il singolo lancio ha luogo in

condizioni di “rischio”, in quanto il numero di esiti possibili è conosciuto.

Se si considera invece un’azione qualsiasi i cui effetti siano ancora indeterminati e imprevisi (ad esempio, l’apertura di un negozio di ferramenta nel centro di una grande città), tale atto avviene in condizioni di “incertezza”, in quanto gli esiti non sono esattamente stabiliti e calcolabili. Per piegare il caso alla volontà dell’agente occorre operare dei calcoli fondati su criteri di “probabilità soggettiva” ossia sulla stima che gli individui o i gruppi compiono dei possibili esiti delle loro azioni, valutando la probabilità di un evento sulla base delle informazioni in loro possesso.⁵⁴ È evidente che solo l’aumentata quantità di informazione e la garanzia di poter rettificare *in itinere* il corso delle azioni sono in grado di diminuire l’incertezza.

L’ignoranza e l’errore incrementano in Condorcet il potere del caso, ma la principale responsabile è l’ignoranza in quanto mancata o falsa conoscenza delle cause. Da qui il programma di istruzione abbozzato da Condorcet e realizzato più tardi, che si estende dalla scuola elementare aperta a tutti e gratuita all’École Normale Supérieure e all’École Polytechnique. Se è vero che più si conosce, più si prevede, allora lo sforzo di abbassare le barriere dell’ignoranza attraverso l’istruzione generalizzata è stato (e resta) il più grande progetto politico e sociale di riduzione del dominio del caso nella vita degli individui e delle comunità. Purtroppo, ai nostri giorni, questo sforzo immane di diffondere la conoscenza fra tutti gli uomini sembra essere stato, in parte, abbandonato anche nei paesi democratici, per concentrarsi sulla formazione delle élite e lasciare quindi gli altri nell’ignoranza o in una cultura alimentata dai media, nel bene e nel male. Si è tracciata in tal modo una linea divisoria sempre più simile a un abisso tra chi viene criticamente educato e chi non lo è.

Per quanto ai tempi di Condorcet non fosse ancora nota quella “magia nera” dei numeri che stabilisce (con un certo anticipo e una buona approssimazione) quale sarà il numero dei suicidi o degli incidenti stradali in una certa nazione e in un certo periodo, a prescindere dalle intenzioni degli individui e dalle cause specifiche, si conosceva già l’esistenza della *sex ratio*, del fatto che nella specie umana nascono più maschi che femmine e che nell’età della maggiore fecondità, attorno ai venticinque anni, i rispettivi numeri si equilibrano. Si aveva, inoltre, una certa cognizione dei dati relativi alla distribuzione della mortalità, in base ai calcoli eseguiti da John Graunt nel 1662 nei registri delle parrocchie londinesi e, a partire dal 1670, dagli olandesi a scopi non puramente matematici, ma legati alla gestione delle assicurazioni marittime e commerciali e alla determinazione delle rendite vitalizie.

Gradualmente il calcolo delle probabilità passa dai giochi d’azzardo

all'economia per sfociare nella politica. Il senso originario del termine “statistica”, nato in Germania nella seconda metà del Settecento, è quello di raccolta di dati notevoli che interessano lo Stato.⁵⁵ Da allora viene accumulata una “valanga di dati”, che erode l'idea di una ferrea necessità dei fenomeni umani secondo il modello delle leggi naturali, ma che ha il limite di riguardare solo i grandi numeri e le medie e non tiene conto dei casi individuali (secondo i versi di Trilussa della statistica e del pollo). Dalla fine dell'Ottocento a oggi si è per contro posto in rilievo il fatto che il caso opera prepotentemente non solo sull'esistenza delle collettività, ma anche su quella dei singoli. Il determinismo statistico lascia così il passo all'indeterminismo, alla messe di varianti ed eccezioni: non più leggi universali, ma larghe bande di oscillazione tra specifici fenomeni.

Una soluzione geniale al problema è offerta dal grande sociologo tedesco Max Weber, che cerca di opporsi al determinismo, ma anche di delimitare l'area dell'accidentale, dimostrando l'esistenza di un largo spazio variabile tra caso e necessità. Partendo dal principio di ragione non-sufficiente (formulato da Jacques Bernoulli nell'*Ars conjectandi*, pubblicato a Basilea nel 1713), secondo cui si presenta spesso un'uguale probabilità che l'evento si verifichi o meno, Weber ragiona su ciò che può modificare la sua assoluta indeterminazione. Si appoggia per questo sia alla teorie statistiche del fisiologo Von Kries,⁵⁶ sia alle sue personali osservazioni, nel Casinò di Montecarlo, sui rapporti, nel gioco d'azzardo, tra le probabilità e le aspettative dei giocatori.⁵⁷

Si possono esibire scale di gradazione del possibile, ossia delle eventualità che un caso si manifesti con frequenze sempre più alte. Prendiamo l'esempio, usato da Weber, del gioco dei dadi. In una situazione normale, in base al principio di ragione non-sufficiente, è assolutamente impossibile sapere con certezza quale dei sei numeri uscirà nel lancio di un dado: le possibilità sono equamente distribuite nella frequenza di uno a sei per ciascuna delle facce del dado. Siamo di fronte a una casualità assoluta.

Ma se spostiamo il centro di gravità del dado, se utilizziamo un dado truccato, allora “possiamo esprimere numericamente la misura di questo ‘favoreggiamento’, cioè della ‘possibilità oggettiva’, in base a una ripetizione abbastanza frequente del lancio”.⁵⁸ L'accidentale viene quindi modificato da una causa adeguata, dallo spostamento del baricentro del dado. Secondo Max Weber, tale struttura probabilistica di gradazione del possibile e di “favoreggiamento” degli eventi la si ritrova anche nella causalità storica e nella vita quotidiana, in quanto l'agire umano dotato di senso è un'analogia modificazione del caso.

Il futuro comincia ora ad apparire come un “magazzino di possibilità”, una serie di orizzonti temporali aperti e centrati sul

presente, ossia come “futuro che non può cominciare”. L’orizzonte è, infatti, invalicabile per definizione: si sposta con il nostro stesso avanzare lungo l’asse dei presenti successivi. In questo senso, noi “defuturiamo” il futuro, cercando di renderlo prevedibile già nel presente. Restringiamo così, di volta in volta, l’eccessivo numero delle possibilità mediante statistiche, proiezioni e previsioni.⁵⁹

Come possiamo oggi defuturizzare il futuro, aumentare le nostre capacità di previsione, passare da una cultura della necessità o dell’assoluta casualità a quella della congettura razionale e alla complessità a essa collegata? L’attuale turbine degli eventi, la moltiplicazione degli attori sociali (sette miliardi di persone distribuite in oltre duecento stati), la volatilità dei mercati finanziari, le precarie condizioni dell’ecosistema, la frequenza delle innovazioni tecnico-scientifiche permettono ancora un qualche credibile pronostico razionale d’insieme, specie sul medio-lungo periodo?

Pur disponendo di un altissimo numero di informazioni e di scenari – come accadde al presidente americano John Fitzgerald Kennedy durante la crisi dei missili a Cuba nel 1962⁶⁰– l’incertezza lascia anche oggi ai soggetti agenti larghi e ineliminabili margini di indecidibilità. Al livello ancora più alto (come hanno osservato Max Weber, già nel 1894, e più recentemente Jean-Michel Rey⁶¹) vi sono fattori di imprevedibilità legati a incontrollabili tempeste emotive, come nel caso del panico. Dall’invenzione della moneta cartacea all’andamento delle borse, essi mostrano, infatti, come nel frutto stesso della razionalità economica moderna possa annidarsi il verme dell’irrazionalità.

L’avvenire sembra così riacquistare la sua natura di indomabile contingenza, di luogo di esplicazione di forze che sfuggono in larga parte al controllo degli uomini. Si mostra cioè improgrammabile o per molti, di nuovo, nelle mani di Dio (ciò che aiuta a comprendere l’attuale rinascita delle religioni) o di potenze selvagge sfuggite al controllo del *Nomos* e del *Logos*.

Naturalmente abbiamo degli anticorpi, riserve di intelligenza, di volontà, di immaginazione progettuale non sfruttate, di energie potenziali da mobilitare per reagire. Ci troviamo però dinanzi a una sfida analoga a quella che si presentò all’inizio dell’età moderna, all’imperativo urgente di trovare rimedi pratici e teorici alle nostre incertezze globali, di contrastare la Fortuna con nuove “virtù” intellettuali e morali, anche perché il tempo per rimediare a situazioni di crisi annunciate sembra sempre più scarso. Se riuscissimo a spostare il baricentro del dado, “truccandolo”, se fossimo capaci di modificare maggiormente il corso degli eventi con il nostro agire, potremmo forse erodere – in termini machiavelliani – almeno la “metà, o presso” della quota spettante alla Fortuna.

La verità effettuale della cosa

I problemi finora trattati non sono unicamente di natura economica, politica, sociologica o psicologica e non si riferiscono a situazioni passeggere. Investono alla radice la condizione umana e, di conseguenza, la filosofia stessa. Quale baconiana *filia temporis* o, piuttosto, quale hegeliano “proprio tempo appreso nel pensiero” (espressione abusata, ma che racchiude un senso differente da come viene comunemente inteso⁶²), essa è chiamata a trasformare in categorie e discorso coerente le questioni dibattute in ciascuna epoca inserite nel quadro dello sviluppo delle civiltà umane. Ma – poiché le idee possiedono una relativa autonomia e si muovono su una lunghezza d’onda diversa rispetto alla quotidianità della cronaca – essa è anche tenuta a non appiattirsi sulla mera registrazione degli avvenimenti e a seguire mode passeggere. Il suo compito è piuttosto quello di diagnosticare la natura e l’incidenza delle forze che agiscono sul presente in movimento. Non mira, dunque, a elaborare nuove utopie che pongano al centro dell’esistenza umana la giustizia, la felicità o la pace nelle loro perfette incarnazioni, ma non cerca affatto di eliminare la spinta verso il meglio latente o operante negli individui e nelle comunità attraverso il loro immaginare altre vite. Tende, al contrario, a evocarla, a motivarla e a orientarla, mostrandone i possibili limiti e condizionamenti e mettendo in guardia contro le illusioni e le facili promesse.

Ora che la percezione del futuro appare più incerta, ora che la precarietà economica ed esistenziale s’insedia nell’esperienza di innumerevoli persone (molte delle quali ne erano rimaste immuni o avevano dimenticato le condizioni di vita delle generazioni precedenti), a quali modelli e stili di vita meno effimeri ci si potrà affidare per far fronte alle nuove situazioni?

Se, rispetto al passato, i valichi verso la realizzazione dei desideri stanno diventando più ripidi e impervi, se l’attenzione alla realtà e ai suoi più severi condizionamenti si sta facendo più acuta e consapevole, se molti si sforzeranno di mettere a frutto il più largo campo lasciato alla loro iniziativa e creatività, come incideranno sull’animo di tutti, da un lato, le aspettative decrescenti, il naufragio delle speranze, il dissiparsi di sogni che continuano a poggiare sul mondo di ieri e, dall’altro, l’aprirsi di nuove opportunità e di nuovi scenari?

Traducendo la domanda nel linguaggio di Machiavelli, le persone saranno incoraggiate a cercare la “verità effettuale della cosa” e, di conseguenza, a inibire maggiormente il vacuo “andar dritto all’immaginazione di essa”?⁶³ O, al contrario, le accresciute difficoltà e

l'incapacità di adeguarsi alle nuove situazioni le spingeranno a cercare rifugio in fantasie e utopie compensative? Ho qui indicato solo i margini estremi del dilemma: le soluzioni s'inseriranno e si moltiplicheranno certo nella fascia intermedia tra la ricerca della "verità effettuale della cosa" e l'"andar dietro all'immaginazione di essa", ma in forme e combinazioni che ignoriamo.

Peraltro, questo invito machiavelliano ad attenersi alla "verità effettuale della cosa" ha senso soltanto se – invece di considerare tale "verità" come un dato immobile, semplice fotogramma isolato di un processo – la concepiamo come vettore o flusso di energia in atto. In questo senso va intesa anche la famigerata, ma travisata frase hegeliana della *Prefazione alla Filosofia del diritto* del 1821: *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*, normalmente tradotta "Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale". La ragione (in termini machiavelliani: la verità effettuale della cosa) non implica un'accettazione passiva della realtà empirica (*Realität*), bensì la presa di coscienza di qualcosa che *wirkt*, agisce, producendo effetti nel tempo e nel mondo, almeno finché non perde la sua energia (ossia finché, etimologicamente, rimane effettuale). Ad esempio, la famiglia, lo Stato, l'esercito o la religione sono *Wirklichkeiten*, istituzioni nate migliaia di anni fa, ma che, pur trasformandosi, continuano a esistere, producendo, appunto, i loro effetti (che possono essere compresi soltanto da una facoltà mobile e capace di includere le contraddizioni, come è la ragione, *Vernunft*, ma non da una facoltà statica, come è l'intelletto, *Verstand*). Peraltro, sia Machiavelli che Hegel riprendono, approfondendola, la tematica aristotelica dell'effettualità o attualità (*energeia*, opposta alla *dynamis*, alla mera potenzialità), vale a dire di quanto continua ad agire e rinnovarsi senza esaurirsi perché esiste solo in forma di processo.

Ritornando, per analogia, alle teorie di Braudel o di Koselleck sui tempi evenemenziali, storici e naturali, la difficoltà di interpretare la frase *Was wirklich ist, das ist vernünftig* deriva dalla confusione tra il livello superficiale degli eventi (rappresentato, in termini hegeliani, dalla *Realität*) e quello, invece, più profondo della storia delle istituzioni civili e culturali. Sugli eventi non si possono fare previsioni, ma sulle strutture e sui concetti si possono avanzare diagnosi attendibili, in grado di connettere fenomeni in precedenza isolati e di mostrare possibili linee di tendenza o di frattura.

Trincerandosi in uno sterile scetticismo, la filosofia non deve certo limitarsi a porre domande senza dare risposte, ma non deve neppure lasciarsi andare a profezie. Nessuno può conoscere la direzione degli eventi mediante il semplice prolungamento per linee tratteggiate del presente sul futuro, perché la storia è aperta al nuovo e semi nascosti, carichi di sviluppi ignoti, germogliano in essa senza che nessuno se ne

accorga. Lo sosteneva Keynes, con espressione lapidaria: “L’inevitabile non accade mai, l’inatteso sempre”⁶⁴ e lo ha saggiamente detto, poco tempo fa, uno scrittore giapponese: “Forse la frase più importante che la storia insegna agli uomini è: ‘A quel tempo nessuno sapeva ciò che sarebbe accaduto’”.⁶⁵

Se la filosofia non si affida alle profezie, nulla però le vieta di tener conto del sobrio uso di ragionate congetture⁶⁶ che altre discipline possono elaborare nel tentativo di ridurre l’incertezza del futuro mediante un incremento delle conoscenze e dell’informazione. Il suo compito è però quello di attenersi saldamente al presente o, meglio, all’attualità, alla *Wirklichkeit*, alla “verità effettuale della cosa” (intendendo “cosa” non come oggetto, ma, secondo la sua etimologia latina, quale *causa* per cui ci si mobilita e su cui si dibatte).⁶⁷ Nel farlo, nel dare ascolto al monito di non credere all’inevitabile e di prepararsi teoricamente e praticamente all’inatteso, essa deve, nello stesso tempo, dimostrare la sua tempra etica nell’espungere dalle proprie analisi idee e ipotesi figlie della pigrizia mentale, dello *wishful thinking*, della presunzione o della fretta, quelle cioè che schivano il confronto serrato e argomentato con i concetti e i dati, preferendo seguire la mera logica del desiderio o adagiarsi sui pregiudizi e sul conformismo mimetico.

In fondo il compito della filosofia consiste pur sempre nell’articolare i problemi in maniera lucida, coerente e perspicua, perché il far tendere “alla chiarezza le cose oscure” costituisce tuttora la sua principale responsabilità.

Ho presentato un abbozzo parziale della prima parte di questo libro in alcune lezioni tenute nel giugno 2011 presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e, tra il novembre e il dicembre dello stesso anno, presso la Scuola Superiore di Studi Umanistici di Bologna, diretta da Umberto Eco.

Note

I. Vite immaginate

¹ Ho trattato più ampiamente il tema di queste righe iniziali in un'opera di ristretta diffusione: *Ospiti della vita*, 49 esemplari, con custodia in legno di Giuseppe Rivadossi, Edizioni Numa, Lumezzane (BS) 2006.

² Cfr. A. O'Byrne, *Natality and Finitude*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2010, p. 107. Si vedano anche J.-L. Nancy, *Le discours de la syncope*, Aubier Flammarion, Paris 1976, e M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, in *Gesammelte Werke*, Francke Verlag, Bern-München 1954-1980, vol. VII, tr. it. *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 240.

³ Per l'assoluta novità di ognuno, in polemica diretta sia contro la teoria pitagorica e stoica dell'eterno ritorno, sia, anche se lo nega, contro l'affermazione dell'*Ecclesiaste*: *Nihil sub sole novi*, cfr. Agostino, *De civitate Dei*, XII, 20: *Initium ergo ut esset, creatus est homo* (un aspetto su cui Hannah Arendt ha notoriamente riflettuto a lungo, cfr., ad esempio, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, tr. it. *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 19972, p. 129).

⁴ Cfr. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*, in *Gesammelte Schriften*, 21 voll., Teubner, Leipzig-Stuttgart, poi Vanderhoek und Ruprecht, Göttingen 1922-2000, vol. v, pp. 36-37. Costituiscono, ad esempio, una generazione coloro che hanno vissuto una guerra, il crollo di un regime, eventi traumatici (crisi finanziarie, cataclismi naturali) o gioiosi (boom economici, pace duratura) o che hanno condiviso gli stessi anni in cui campeggiavano personaggi famosi o entrati nella storia. Per un inquadramento generale di questo tema, si vedano alcuni classici come K. Mannheim, *Das Problem der Generationen* [in "Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie", 7 (1928), fascicoli 2-3], ora in Id., *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Luchterhand, Berlin-Neuwied 1964, pp. 509-565; J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tempo* [1923], ora in *Obras de Ortega y Gasset*, Revista de Occidente-Alianza Editoriale, Madrid 1989 (capitolo I), e J. Marías, *Generaciones y constelaciones*, Alianza Universidad, Madrid 1989.

⁵ R. Descartes, *Olympica*, in *Œuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery (Paris 1897-1913), Nouvelle présentation, Paris 1964 sgg., vol. X, p. 183, tr. it. *Olympica*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Bari 1968, vol. I, p. 3. Si tratta di un verso di Ausonio (*Edyllia*, XV), che riprende sia la domanda pitagorica sui bivi della vita (rappresentati dalla lettera Y), sia quella socratica del *pos bioteon*?

⁶ Cfr. J. Gélis, *La sage-femme ou le médecin, une nouvelle conception de la vie*, Fayard, Paris 1988.

⁷ Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, tr. it. di G. Milanese, *La natura delle cose*, Mondadori, Milano 1992, V, vv. 222-227, p. 341: "Il bimbo, come un navigante gettato da onde / crudeli, nudo a terra giace, senza parola, bisognoso di ogni / aiuto per vivere, ora che appena alle spiagge di luce / con faticoso parto fuori dal ventre materno Natura ha gettato, / e di luttuoso vago riempie il luogo, come è giusto, per lui / cui tanti restano in vita mali da attraversare". Si veda anche più avanti, p. 12.

⁸ La ripresa del tema della natalità è relativamente recente, promossa da Hannah Arendt e sviluppata dal pensiero femminista (rispetto al quale la natalità è però generalmente limitata alla gestazione, alla maternità o al primato del potere generativo della donna). Per un inquadramento del tema nella Arendt, cfr. M. Durst, *La forma della fragilità. La nascita in Hannah Arendt*, in "Fenomenologia e società", XXIV (2001), n. 3, pp. 32-50. Si vedano i più

recenti contributi di A. O'Byrne, *Natalità e Finitudine*, cit., p. 3, di A.R. Boederl, *Von Geburten wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2007, e di Ch. Schües, *Philosophie des Geborenseins*, Alber, Freiburg 2008. Per l'Italia cfr. R. De Monticelli, *La novità di ognuno. Persona e libertà*, Garzanti, Milano 2009, dove la nozione di natalità include tanto l'iniziativa, quanto la creatività. Essa è "questa capacità che ci rende unici, perché ogni giorno nuovi" (pp. 7, 19, 369).

9 Spinoza, *Ethica*, IV, prop. LXVII: "*Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*", tr. it. *Etica*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, pp. 1033-1034: "L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte, ma la sua sapienza è meditazione della vita". Questo aspetto è stato ampiamente sviluppato da A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

10 Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, tr. it. cit., III, vv. 972-977, p. 229. Si veda anche più avanti, pp. 133-134.

11 Cfr. G. Simmel, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig 1890, ora in *Gesamtausgabe*, a cura di O. Rammstedt, H.-J. Dahme, D. Frisby, A. Cavalli et al., Frankfurt a.M. 1989 sgg., vol. 2, tr. it. *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 119 sgg.

12 Per il contesto, cfr. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, in *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, pp. 579-580: "Ognuno di noi, con un colpo d'occhio retrospettivo sulla sua storia, constaterà che la sua personalità di bambino, per quanto indivisibile, riuniva in sé persone diverse, che potevano restar fuse insieme perché erano allo stato nascente: questa indecisione piena di promesse è uno dei maggiori fascino dell'infanzia. Ma le personalità che si compenetrano divengono, col crescere, incompatibili e, poiché ciascuno di noi non vive che una sola vita, è costretto a fare una scelta. Noi scegliamo, in realtà, incessantemente, e incessantemente abbandoniamo molte cose. La strada che percorriamo nel tempo è coperta delle macerie di tutto ciò che cominciamo a essere, di tutto ciò che avremmo potuto diventare". Questo perché la vita è "una pienezza ricolma di possibilità" (*une plénitude gonflée de possibilités*).

13 Cfr. W. Dilthey, *Neue Studien über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tr. it. *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1954, pp. 324-325.

14 Per questa immagine cfr. M. Proust, *Le temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, a cura di J.-Y. Tadié, 4 voll., Paris 1987-1989, vol. IV, tr. it. *Il tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, a cura di G. Raboni, Mondadori, Milano 1993, p. 250.

15 Cfr. A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996, tr. it. *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2001. Cfr. ivi, tr. it. cit., p. 21: "Terroristi che prendono come modello Rambo (che hanno a loro volta prodotto molteplici epigoni non occidentali); casalinghe che leggono romanzi rosa e guardano le soap-opera come parte del tentativo di costruirsi le loro vite; famiglie musulmane che si radunano ad ascoltare i sermoni dei leader islamici su cassetta [...]. Solo a partire da questo, la teoria dei media come oppio dei popoli dev'essere giudicata con estremo scetticismo". Sono poi i "mediorami", che "si riferiscono sia alla distribuzione delle capacità elettroniche di produrre e diffondere informazioni (giornali, riviste, stazioni televisive e studi di produzione cinematografica)" a essere "ora a disposizione di un numero crescente di centri di interesse pubblici e privati in tutto il mondo", assieme alle immagini della realtà create da questi stessi media (ivi, tr. it. cit., p. 55).

16 Cfr. K.J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991; Id., *Self and Community in the New Floating Worlds*, in *Mobile democracy, essays on society, self and politics*, a cura di K. Nyiri, Passagen Verlag, Wien 2002, pp. 103-114, e AA.VV., *Perpetual contact*, a cura di J.E. Katz e M. Aakhus, Cambridge University Press, Cambridge 2002. Su temi analoghi si vedano anche i due volumi di M. Ferraris, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani, Milano 2005, e *Anima e iPad*, Guanda, Parma 2011. Cfr., inoltre, N.G. Carr, *The Shallows. What the Internet is Doing to Our Brains*, W.W. Norton, New York 2010, tr. it. *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano 2011, e, inoltre, M.M. Mapelli, *Per una genealogia del virtuale. Dallo specchio a Facebook*, Mimesis, Milano-Udine 2011. Sulle distorsioni prodotte, specie tra i più giovani, dall'uso dei social networks, cfr. M. Haaf, *Heult doch. Über eine Generation und ihre Luxusprobleme*, Piper Verlag, München 2011. Sull'impatto delle nuove tecnologie si veda più

avanti, pp. 95, 145-152).

17 Cfr. R. de Sousa, *The Rationality of Emotions*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1987, e C. Barbero, *La biblioteca delle emozioni. Leggere romanzi per capire la nostra vita emotiva*, Ponte alle Grazie, Milano 2012, p. 11.

18 T.S. Eliot, *Four Quartets, The Dry Salvages* [1941], II, vv. 93-95, tr. it. *Quattro quartetti. I Dry Salvages*, a cura di A. Tonelli [con testo inglese a fronte], Feltrinelli, Milano 1995, p. 133.

19 Il concetto di ineffabilità dell'individuo risale, dal punto di vista teorico, ad Aristotele, secondo il quale non si dà alcuna scienza dell'individuale e, sul piano medico, a Galeno (cfr. *De medicinae methodo*, 10, pp. 159 sgg., 181 sgg., 206), ma viene ripreso ampiamente nel Medioevo (si veda J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, F. Meiner, Leipzig 1926) e diventa un problema centrale in Leibniz, cfr. P.L. Coriando, *Individuation und Einzelesein. Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2003 (su Leibniz, pp. 135-198), che si interroga sulla possibilità per il pensiero di concepire ciò che è unico e appare una volta sola. In prospettiva storica, l'individualità comincia in Occidente ad acquistare un ruolo centrale a partire dal basso Medioevo, cfr. W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1966 (che lega l'emergere dell'individuo all'attribuzione ai singoli della cittadinanza e dell'eguaglianza davanti alla legge, con i connessi diritti e doveri); C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, Harper Torchbooks, New York-Evanston-San Francisco-London 1972, e AA.VV., *L'individu au Moyen Âge*, a cura di B.M. Bedos-Rezak e D. Iogna-Prat, Aubier, Paris 2005. Da segnalare il fatto che tutta l'opera di Jean-Luc Nancy mira a rendere effabile l'individuo, la singolarità di ogni esistenza.

20 Nella lettura "il gusto del possibile non è l'identificazione del 'sé' a un destino altro [...], ma una sorta di innalzamento di sé attraverso sé, di differenziazione di se stesso posta davanti a se stesso" (M. Macé, *Rejoindre une phrase, s'y poursuivre*, in M. Macé e Ch. Pradeau, *Introduction a Dossier: Vies possibles, vies romanesques*, in "Itinéraires. Littérature, textes, cultures, 2010", L'Harmattan, Paris 2010, p. 97).

21 V. Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1978, tr. it. *Da qualche parte nell'incompiuto*, Einaudi, Torino 2012, p. 39.

22 Come pensa, con argomentazioni non prive di fascino, B. Bettelheim in *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Male* [Free Press, Glencoe, Ill., 1954], © Ruth Bettelheim, Naomi Pena and Eric Bettelheim, tr. it. *Ferite simboliche*, ES, Milano 2006.

23 Cfr. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, tr. it. *Verità e interpretazione*, il Mulino, Bologna 1994. Si veda anche, per la sua complessa tessitura, il libro di Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 1989, tr. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1966. Contro il cosiddetto *nativism* e la concezione sostanzialistica dell'identità cfr. E.W. Said, *Yeats and Decolonization*, in AA.VV., *Remaking History*, a cura di B. Kruger e Ph. Mariani, Bay Press, Seattle 1989, p. 13.

24 Cfr. I. Berlin, *On the Pursuit of the Ideal* [discorso tenuto a Torino nel 1988 in occasione del conferimento del Premio Agnelli], tr. it. *Sulla ricerca dell'ideale* [testo bilingue], Morcelliana, Brescia 2007, pp. 51, 53: se non riuscissimo a immaginare altre forme di vita, "ogni civiltà sarebbe chiusa nel suo impenetrabile bozzolo e ci sarebbe negata completamente la loro conoscenza [...]. I fini e i valori morali sono molteplici. Ma non infiniti, perché devono rimanere nell'orizzonte umano. Se non rientrano in esso, allora fuoriescono dalla sfera umana".

25 Oltre lo spazio sociale e culturale, relativamente noto, ce n'è un altro: "L'altro spazio, del quale possiamo essere consapevoli solo in modo estremamente vago, è quello delle altre concezioni, ideali e immagini del mondo che gli esseri umani hanno avuto, e magari possono ancora avere in qualche altro luogo, i quali non fanno parte del nostro spazio sociale e politico, non sono neppure un punto di partenza per un'esistenza che potremmo condurre adesso, e ci sono – esattamente in questo senso – alieni" (B. Williams, *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, tr. it. *Comprendere l'umanità*, il Mulino, Bologna 2006, p. 105). Vi sono civiltà così lontane che è difficile avvicinarle, come quella dei Vedici, che non vollero lasciare tracce di se stessi: "Erano esseri remoti, non solo dai moderni ma dai loro contemporanei antichi. Distanti non già come un'altra cultura, ma come un altro corpo celeste. Così distanti che il punto da cui vengono osservati è pressoché indifferente" (R. Calasso, *L'ardore*, Adelphi, Milano 2010, p. 17).

26 Cfr. F. Savater, *Ética como amor propio*, Mondadori España, Barcelona 1988, p. 27.

27 M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Pulvis viarum, Asterdam 1948, tr. it. *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Monastero di Bose 1990, pp. 27-28. Sulla necessità del dialogo e sul rapporto fondamentale Io-Tu, cfr. Id., *Ich und Du*, Insel Verlag, Leipzig 1923, tr. it. *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993. Per essere se stessi, i modelli sono necessari. Lo ricorda, con taglio junghiano, J. Campbell in *Pathways to Bliss. Mythology and Personal Transformation*, © 2004 Joseph Campbell Foundation, tr. it. *Percorsi di felicità. Mitologia e trasformazione personale*, Cortina, Milano 2012, pp. 1-2: "Non è facile costruirsi una vita senza un modello qualsiasi davanti. Non so come vadano le cose esattamente in questo momento, ora che si sono dischiuse tante nuove possibilità di vita. Ma secondo la mia esperienza c'è sempre un modello, che dà l'idea della direzione da prendere e di come trattare i problemi e le occasioni che capitano".

28 L'espressione si trova in effetti già in Pindaro (*Pitiche*, 2, 72), rivolta al tiranno di Siracusa Ierone I, vincitore dei giochi, nella variante "Diventa ciò che hai appreso a essere".

29 Cfr. G. Deleuze, *Cours sur Leibniz à l'Université de Paris VIII Vincennes, 27 janvier 1987*, in *Les cours de Gilles Deleuze*, on line: <http://www.webdeleuze.com>. Sul portale di Gallica il testo si può trovare anche in audio.

30 Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano 1975, frammento 1, vv. 36-40.

31 B. Pascal, *Pensées*, in *Œuvres complètes*, a cura di J. Chevalier, Paris 1954, tr. it. *Pensieri*, a cura di P. Serini, Torino 1962 [viene indicato, prima del segno "=", il numero del frammento nell'edizione Chevalier, seguito da quello corrispondente alla tr. it.], n. 168 = n. 362. Pascal riprende qui un tema seneciano: "Tra un rinvio e l'altro la vita se ne va [*Dum differtur vita transcurrit*]" (Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 1, tr. it. *Lettere a Lucilio*, a cura di C. Barone, Garzanti, Milano 1989, p. 3).

32 B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* [1938], Laterza, Bari 1973, p. 19.

33 Sulla tradizionale avversione nei confronti dell'errare della fantasia cfr. E. Zolla, *Storia del fantasticare*, Bompiani, Milano 1964, che ne ammette l'inevitabile sorgere, pur distinguendo tra le sue varie modalità: "Esistono luoghi dove si è condannati a fantastica re: la catena di montaggio, il colomboario burocratico, la sala d'attesa, la prigione, ogni radunanza dove manchi la passione spirituale o l'esercizio dei muscoli se non della mente [...]. La fantasticheria può essere di [due] specie: se si trastulla con il passato è compiacimento, se gioca con il futuro è desiderio, futile e obbrobriosa occupazione che sradica la forza della volontà" (ivi, pp. 7, 9). Sulla distinzione operata da Coleridge tra immaginazione e fantasticheria, cfr. J.R. Barth, *Symbolic Imagination. Coleridge and the Romantic Tradition*, Fordham University Press, New York 2001, e, per i rapporti con la cultura tedesca, da Coleridge notoriamente ben conosciuta, J. Engell, *The creative Imagination. Enlightenment to Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 1981.

34 Si vedano le riflessioni di J. Hillman, *Intervista su amore anima e psiche*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 94. Per la nota espressione di Montaigne ("Bisogna riservarsi un retrobottega tutto nostro, del tutto indipendente, nel quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine"), cfr. *Essays*, tr. it. *Saggi* [con testo francese a fronte], a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, I, XXXIX, p. 315.

35 R.L. Stevenson, *The Lantern-Bearers*, tr. it. *I lanternai*, in *Romanzi racconti e saggi*, Mondadori, Milano 1997, pp. 1921, 1927, 1928. Ha attirato la mia attenzione su questo saggio, caro anche allo William James della *Volontà di credere*, il libro di A. Meschiari *Riprendersi la vita. Per un'etica del reincanto*, Edizioni Tassinari, Firenze 2010, p. 85. Sulle dinamiche dell'immaginazione, tra le innumerevoli opere che sono state scritte, si veda da ultimo B. Huppau, Ch. Wulf, *Introduction. The Indispensability of Imagination*, in AA.VV., *Dynamics and Performativity of Imagination*, Routledge, New York-London 2009, pp. 1-23.

36 Epitteto, *Manuale*, 6, 8, in *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago [con testo greco a fronte], Bompiani, Milano 2009, p. 981.

37 Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin 1967 sgg., vol. VI/1, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, in *Opere complete di Friedrich Nietzsche*, Adelphi Milano, 1964 sgg., pp. 170-171: "Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni 'così fu' in un 'così volli che fosse' – solo questo può essere per me redenzione [...]. 'Così fu' – così si chiama il digrignar di denti della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato. La volontà non riesce a volere a ritroso; non potere infrangere il tempo e la voracità del tempo, – questa è per la volontà la sua mestizia più solitaria [...]. Che il tempo

non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; ciò che si chiama il macigno che la volontà non sa smuovere. E così fa rotolare sassi piena di malumore e di rovello, e si vendica contro tutto quanto non prova il suo stesso rovello e malumore”.

38 Cfr. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, il Mulino, Bologna 20052, pp. 7 sgg., e P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna 2004 [si tratta di due articoli: uno che riproduce delle lezioni parigine, e un altro che è la trascrizione di una conferenza tenuta in Spagna], p. 97.

39 B. Croce, *Religione e serenità*, in *Frammenti di etica*, ora anche in *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973, p. 233. Una conclusione forse un po' trionfalistica, in linea però con il *pathos* per l'immanenza tipico dello “storicismo assoluto”.

40 B. Croce, *Amore per le cose*, in *Frammenti di etica*, cit., p. 19.

41 B. Pascal, *Pensées*, cit., n. 451 = n. 164; n. 84 = n. 223.

42 Cfr. Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge 1992, tr. it. *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna 1995, p. 123: “In un mondo che conosceva mutamenti repentini solo nella forma di guerre e pestilenze, l'esperienza primaria era quella della continuità; in tali circostanze, il mutamento non era un passaggio a cose che non erano mai state prima, né un passo nell'ignoto, ma una rottura temporanea, una fase dell'eterno ritorno nietzschiano, un'intromissione nel flusso tranquillo dell'identità; era l'alterazione della routine ad essere realmente transeunte – un'increspatura nel mare dell'eternità, un'interferenza temporanea, una deviazione momentanea dal modo di essere in cui le cose erano state, dovevano essere e sarebbero state di nuovo”.

43 Cfr., ad esempio, J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris 2002, tr. it. *Per un catastrofismo illuminato*, Medusa, Milano 2011. Rispetto al futuro, una certa dose di scetticismo è lecita: essendo il futuro per definizione ignoto e pieno di sorprese, specie a medio-lungo termine, troppe volte abbiamo assistito all'annuncio di catastrofi e fini del mondo puntualmente smentite dai fatti. Sui rischi e le incertezze nelle previsioni, cfr. più avanti, pp. 181-187.

II. Ascese, cadute, resurrezioni

- 1 M. de Montaigne, *Essays*, tr. it. cit., III, XIII, p. 2085.
- 2 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 377, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)* [con testo tedesco a fronte], a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 635.
- 3 A. Peperzak, *Double-faced Subjectivity*, in AA.VV., *Subjektivität und Anerkennung*, a cura di B. Merker, G. Mohr, M. Quante, Mentis, Paderborn 2004, p. 168.
- 4 Cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1962, tr. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975, p. 35: “Quel che vi è di personale nei miei libri – disse a questo proposito Hegel a una commensale che lo guardava ammirata come se fosse un tenore e si sentiva onorata di sedere accanto a una figura così interessante – quel che vi è di personale nei miei libri è falso”.
- 5 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig 1919-1920, vol. III, 2, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 19664, vol. III, pp. 89-90.
- 6 E. Husserl, *Paradoxien und Antinomien des anthropologischen Relativismus*, in *Husserl-Archives* di Lovanio, Ms. trans. B I, 14, VIII, p. 7.
- 7 D. Walcott, *Love after love*, in *Sea Grapes*, Cape-Farrar, Straus and Giroux, London-New York 1976, tr. it. di G. Forti, *Amore dopo amore*, in *Mappa del nuovo mondo*, Milano 1992, p. 99. Il tema dell'essere ignoti a se stessi si ritrova in alcuni importanti autori della modernità, a cominciare da Nietzsche (cfr. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, cit., vol. VI/2, tr. it. di U. Colla, a cura di P.A. Rovatti, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Einaudi, Torino 2012, *Prefazione*, p. 3: “Siamo sconosciuti a noi stessi, noi uomini della conoscenza: noi stessi a noi stessi, e di questo c'è un buon motivo. Non siamo mai andati alla ricerca di noi stessi: come sarebbe potuto accadere che un giorno ci trovassimo?”), per proseguire poi in tutta l'opera di Ernst Bloch, nel saggio di Octavio Paz dedicato a Pessoa (*El desconocido de sí mismo* [1983], Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2010, tr. it. *Ignoto a se stesso. Saggi su Fernando Pessoa e Luís Cernuda*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1988) e, infine, con Julia Kristeva (*Étrangers à nous-mêmes*, Gallimard, Paris 1988, tr. it. *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990).
- 8 Cfr. L.N. Tolstoj, *Anna Karenina*, tr. it. di P. Zveteremich, Garzanti, Milano 1974, p. 802.
- 9 Cfr. S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [1917], in *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M. 19693, vol. XII, tr. it. *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. 8, p. 661: “Appaiono improvvisamente pensieri di cui non si sa donde provengano, e non si può far nulla per scacciarli. Questi ospiti stranieri sembrano addirittura più potenti dei pensieri sottomessi all'Io”.
- 10 Cfr. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin 1969; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris 1981, tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1987. Per un inquadramento del pensiero di Pierre Hadot, cfr. R. Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Cortina, Milano 2012, pp. 191-213. Giuseppe Cambiano ha recentemente rettificato alcune posizioni di Pierre Hadot, mostrando come egli giudichi tutta la filosofia antica sostanzialmente nell'ottica degli stoici e degli epicurei, perdendo così di vista la sua complessità (cfr. G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e in Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 8-9).
- 11 Si vedano più avanti, le pp. 139-140, 178 e cfr., con altro taglio e sulla base di molti esempi, M.C. Bateson, *Composing a Life*, Grove Press, New York 1991, tr. it. *Comporre una vita*, Feltrinelli, Milano 1992.
- 12 Cfr. M. Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, tr. it. *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1985. Per l'espressione “scultori di uomini”, cfr. Simplicio, XXIII, linea 163.
- 13 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, tr. it. *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Cortina, Milano 2010, p. 33. Il titolo e il primo capitolo del volume di Sloterdijk fanno riferimento al verso finale della poesia *Torso arcaico di Apollo* di Rilke.

14 Cfr. P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, in "Die Zeit", 16 settembre 1999, ripubblicato come libro: Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. *Regole per il parco umano*, in "aut-aut", nn. 301-302 (gennaio-aprile 2001), pp. 120-139, ora anche in Id., *Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp. 239-266.

15 Sulla definizione di antropotecnica, cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, tr. it. cit., p. 14. Sotto questo profilo, il soggetto non è altro che "il portatore di sequenze di esercizi" (ivi, p. 274). Sul termine "acrobatia", che deriva dal greco e significa "camminare sulle punte dei piedi" (da *akros*, alto, in cima, e *bainein*, andare, camminare), cfr. ivi, p. 155.

16 Su cui cfr. R. Bodei, *Paesaggi sublimi. L'uomo di fronte alla natura selvaggia*, Bompiani, Milano 2008, pp. 20-40, e G. Panella, *Storia del sublime. Dallo Pseudo-Longino alle poetiche della modernità*, Clinamen, Firenze 2012.

17 P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, tr. it. cit., p. 538.

18 Cfr. P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, in particolare pp. 118-176. Per ragioni che chiarirò più avanti, cfr. pp. 167-168, 178, questa concezione di Sloterdijk è unilaterale. Sulle scorciatoie per ottenere, attraverso la droga, la trascendenza *on demand*, cfr. O. Sacks, *Altered States*, in "The New Yorker", August 27, 2012, pp. 40-47.

19 Abbiamo perso di vista il fatto che l'eternità non è un tempo lunghissimo e che non ha rapporto con la durata. L'*aion*, dice Plotino, è *zoe*, cioè vita (cfr. *Enneadi*, III, 7, 3 sgg.). Ancora più chiaramente Boezio la definisce (nel *De consolatione philosophiae*, v. 6) *plenitudo vitae*, pienezza della vita, che può essere colta "tutta insieme" (*tota simul*) anche in istanti discontinui e che si contrappone non a un tempo più breve ma a una emorragia del tempo, alla sua perdita di pienezza (cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 104-105).

20 L. Binswanger, *Drei Formen missglückten Daseins*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1956, tr. it. *Tre forme di esistenza mancata*, il Saggiatore, Milano 1966, pp. 17, 21.

21 Ivi, pp. 18-19.

22 M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes dirigida por F. Rico, 2 voll., Instituto Cervantes, Madrid 1998, tr. it. di A. Valastro Canale, *Don Chisciotte della Mancia*, a cura di F. Rico [con testo spagnolo a fronte], Bompiani, Milano 2012, vol. I, pp. 41-43. L'episodio del curato che ordina di far bruciare tutti i libri di cavalleria, nella speranza che le stramberie di don Chisciotte finiscano, contiene un accenno non tanto velato alle pratiche dell'Inquisizione. A questo proposito si vedano A. Márquez, *La Inquisición y Cervantes*, in "Anthropos", 1989, pp. 56-58 (più in generale, Id., *Literatura y Inquisición en España*, Taurus, Madrid 1980) e M. Olivari, *Fra trono e opinione. La vita politica castigliana nel Cinque e Seicento*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 27-28.

23 M. de Cervantes, *El Licenciado Vidriera*, in *Las novelas ejemplares*, 2 voll., Catedra, Madrid 1980, tr. it. *Il dottor Vetrata*, in *Le novelle esemplari*, UTET, Torino 1968, pp. 99-135. Il protagonista della novella, Tommaso, "si interessava più dei suoi libri che di passatempi, non corrispondeva affatto ai desideri della signora" che lo desiderava, la quale gli preparò un malefizio in forma di cotognata tale da provocargli "una così strana pazzia che prima di allora non si era mai vista" (cfr. ivi, pp. 108, 109-110). È verosimile che parlando di insensati che credevano di avere "un corpo di vetro", Descartes pensasse proprio al protagonista di questa novella (cfr. *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. x, I, tr. it. *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. II, p. 18).

24 Cfr. M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, tr. it. cit., pp. 2001-2003.

25 M. DiBattista, *Novel Characters. A Genealogy*, Wiley-Blackwell, Chicester (West Sussex) 2010, p. 28. La "sacra follia" di don Chisciotte viene presentata da uno dei suoi più grandi interpreti, Miguel de Unamuno, come la volontà di realizzare gli ideali secondo una logica di bellezza e di giustizia, cfr. *Vida de Don Quijote y Sancho* [1905], Renacimiento, Madrid 1914, tr. it. *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

26 Cfr. M. Macé e Ch. Pradeau, *Introduction a Dossier: Vies possibles, vies romanesques*, cit., p. 25: "Infatti, se don Chisciotte ha potuto vivere grazie a questo sogno, ne ha anche mostrato l'illusione, in modo che dopo di lui gli eroi romanzeschi, affinché i loro sogni siano efficaci, devono immaginare altre finzioni e altri ideali, ideali un po' meno meravigliosi, un po' più vicini alla realtà, ma ai quali sarà possibile credere, fino a che, a loro volta, se ne scopra l'illusione".

27 Cfr. A. Daudet, *Aventures prodigieuses de Tartarin de Tarascon*, Flammarion, Paris 1968,

28 Cfr. A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale* [discorso tenuto a Torino in occasione del conferimento del premio Agnelli], Laterza, Roma-Bari 2007, p. 18, il quale, parlando contro il calcolo utilitaristico, lo definisce “profondamente distorto nei casi di coloro che, essendo cronicamente in condizione di privazione, non hanno il coraggio di desiderare molto più di quanto già posseggano e gioiscono per quanto possono dei loro piccoli sollievi”.

29 Cfr. L. Pirandello, *Rimedio: la geografia*, in *Novelle per un anno*, a cura di C. Alvaro [1957], Mondadori, Milano 1985¹³, a sua volta in *Opere*, Mondadori, Milano 1957 sgg., vol. II (in due tomi: I e II), I, pp. 726-728; Id., *La carriola*, in *Novelle per un anno*, cit., II, pp. 715-720.

30 Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, tr. it. *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon, La Scuola, Brescia 1987, pp. 5-7.

31 L. Tolstoj, *Resurrezione*, tr. it. di E. Guercetti, Garzanti, Milano 1999, pp. 82, 204, 373, 375, 441-442, 444. Per rovesciare questa situazione la violenza è controproducente. Contro gli anarchici e i marxisti, di cui pure condivide gli ideali di giustizia e di redenzione degli oppressi, essa non serve che a provocare una spirale infinita di ulteriore violenza: “Ho letto Kropotkin sul comunismo. Ben scritto e buoni concetti, ma stupefacente per l'intima contraddizione: per far cessare la violenza di alcuni uomini sugli altri, impiegare la violenza. Il punto è questo: come far sì che gli uomini cessino di essere egoisti e violenti? Secondo il loro programma, per il raggiungimento di quest'obiettivo occorre impiegare nuova violenza” (*I diari*, tr. it. di S. Bernardini, Garzanti, Milano 1997, p. 538 [22 agosto 1907]).

32 Cfr. A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, ISEDI, Milano 1973, p. 19: “La differenza tra due personaggi tanto diversi come un filosofo e un volgare facchino di strada, per esempio, sembra derivi non tanto dalla natura quanto dall'abitudine, dal costume e dall'istruzione. Quando vennero al mondo, e fino a sei o otto anni, potevano anche somigliarsi molto e magari i genitori e i compagni di gioco non sarebbero stati capaci di notare nessuna differenza significativa. Ma a questa età, o poco dopo, vengono indirizzati a occupazioni molto diverse, sicché da allora comincia a essere avvertita una differenza di talenti che cresce poco a poco fino a che la vanità del filosofo giunge a non riconoscere più quasi nessuna somiglianza”.

33 G. Flaubert, *Madame Bovary*, Gallimard [La Pléiade], Paris 1972, tr. it. *Madame Bovary*, Garzanti, Milano 2011, pp. 30, 31.

34 Ad esempio, per quanto riguarda gli Stati Uniti del primo Novecento, cfr. J.H. Hunter, *How Young Ladies Became Girls. The Victorian Origins of American Girlhood*, Yale University Press, New Haven-London 2002. Sulla diffidenza, durata a lungo, del mondo maschile nei confronti delle donne che leggevano e sull'idea della nocività dei romanzi sulla loro moralità, interessante, malgrado qualche forzatura ideologica, il libro di B. Jack, *The Woman Reader*, Yale University Press, New Haven-London 2012.

35 G. Flaubert, *Madame Bovary*, tr. it. cit., pp. 69-70. J. de Gaultier in *Le Bovarysme. La psychologie dans l'œuvre de Flaubert*, Librairie Léopold Cerf, Paris 1892 [ripubblicato a Parigi dalle Éditions du Sandre nel 2008, da cui cito, accompagnato da una serie di saggi critici sull'opera di de Gaultier], riferendosi a M. Montégut, aveva considerato il bovarismo come “un eccesso di identificazione”, simile a quello di don Chisciotte, ma aveva anche aggiunto, sulla scia del decadentismo di Bourget, che Flaubert descriveva una patologia, per cui Emma Bovary “crea in se stessa, in contraddizione con il suo essere reale, un essere immaginario, fatto di tutti i suoi sogni a occhi aperti e dei suoi entusiasmi smarritisi in un lirismo corrotto” (ivi, pp. 21 sgg., 37).

36 Su questo aspetto ha insistito T. Tanner in *Adultery in the Novel. Contract and Transgression*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1979 (su *Madame Bovary*, pp. 233-367 e, su questo punto, pp. 266-273).

37 G. Flaubert, *Madame Bovary*, tr. it. cit., p. 181.

38 Ivi, p. 183.

39 J. de Gaultier, *Le Bovarysme. Essai sur le pouvoir d'imaginer*, Mercure de France, Paris 1902, p. 217, e cfr. M. Macé e Ch. Pradeau, *Introduction a Dossier: Vies possibles, vies romanesques*, cit., p. 10. Si vedano anche F. Farrugia, *Syndrome narratif et archetypes romanesques de la sentimentalité. Don Quichotte, Madame Bovary, un discours du pape, et autres histoires*, in F. Farrugia et al., *Emotions et sentiments. Une construction sociale*, L'Harmattan, Paris 2008, e, da un punto di vista ontologico sul rapporto tra personaggi reali e fittizi, C. Barbero, *Madame Bovary. Something like a melody*, Albo-Versorio, Milano 2005 (l'autrice, tra gli oggetti che non esistono, considera i personaggi letterari come oggetti di ordine superiore,

analoghi per molti aspetti alle melodie, cfr. ivi, pp. 60-62).

40 Cfr. G. Flaubert, *Madame Bovary*, cit., p. 156.

41 B. Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 181-182.

42 Cfr. Aristotele, *Poetica*, 1448 b, tr. it. [con testo greco a fronte] di P. Donini, Einaudi, Torino 2008, p. 19: “Infatti l’imitare è connaturato agli uomini fin dalla fanciullezza ed è per questo che essi si differenziano dagli altri animali, perché [l’uomo] è più incline all’imitazione e le sue prime acquisizioni cognitive le compie mediante l’imitazione; e [connaturato] è il piacere che tutti hanno dell’imitazione”.

43 G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, Félix Alcan, Paris 1890 [18952], tr. it. *Le leggi dell'imitazione*, a cura di F. Domenicali, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, pp. 82, 83.

44 F. Domenicali, *Introduzione* a G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 18. Pochi anni dopo la pubblicazione del libro di Tarde, Gustave Le Bon spiegava attraverso questo magnetismo l’affermarsi di fenomeni apparentemente inspiegabili: “Sembrirebbe inverosimile che un ignorante falegname di Galilea possa esser diventato per duemila anni un dio onnipotente, nel cui nome sono state fondate importanti civiltà [...] inverosimile infine che, in un’Europa ormai vecchia e gerarchicamente ordinata, un semplice tenente di artiglieria sia riuscito a regnare su una folla di popoli e re” (G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Félix Alcan, Paris 1895, tr. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano 1970, p. 153).

45 Cfr. G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, tr. it. cit., p. 58.

46 Ivi, p. 211.

47 Ivi, p. 372. In forma scientifica, alcuni aspetti dell’imitazione sono stati recentemente chiariti, oltre che dalla più solida teoria dei neuroni specchio, da quella, più controversa, dei “memi”, che mostra come vi sono abitudini, capacità o storie trasmesse per imitazione da una persona all’altra. Simili a cellule che si replicano, i memi plasmano la nostra mente, favorendone lo sviluppo o agendo come virus infettivi, cfr. S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford 1999, tr. it. *La macchina dei memi. Perché i geni non bastano*, Instar libri, Torino 2002.

48 R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1976, tr. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1996, p. 24. Per la matrice hegeliana del desiderio del desiderio, si veda più avanti, pp. 149-154.

49 A. Gramsci, *Lettera a Tania*, 5 ottobre 1931, in *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 501.

50 A. Gramsci, *Lettera a Tania*, 15 febbraio 1932, in *Lettere dal carcere*, cit., p. 574.

51 R. Barthes, *Leçon*, Seuil, Paris 1979, tr. it. *Lezione*, Stampa alternativa, Roma 1979, p. 13.

52 Cfr. U. Eco, *La misteriosa fiamma della regina Loana*, Bompiani, Milano 2004, p. 148, sui romanzi di Salgari dalle copertine colorate, dove “tra volute gentili apparivano cupo e spietato il Corsaro Nero, dalla chioma corvina e la bella bocca rossa finemente disegnata sul suo viso malinconico, il Sandokan delle *Due tigri*, con la sua testa feroce di principe malese innestata su un corpo felino, la voluttuosa Surama e i prahos dei *Pirati della Malesia*”. Per le personalità esemplari della vita pubblica, si veda J. Gomá, *Ejemplaridad pública*, Santillana Ediciones Generales, Madrid 2009, tr. it. *Esemplarità pubblica. Un fondamento della democrazia moderna*, Armando, Roma 2011. Anche prodotti culturalmente non eccelsi possono nutrire l’immaginazione, in quanto ciò che conta è la passione che fumetti o romanzi popolari possono suscitare, cfr. J. Hillman, *The Soul’s Code. In Search of Character and Calling*, Random House, New York 1996, tr. it. *Il codice dell’anima*, Adelphi, Milano 1998, p. 204. Si veda anche più avanti, p. 145.

53 J.-P. Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres*, Gallimard, Paris 1983, 2 voll., vol. I, pp. 441-442, citato in M. Macé, *Façons de lire, manières d’être*, Gallimard, Paris 2011, pp. 103, 120. Cfr. A. de Saint-Exupéry, *Terre des hommes*, Gallimard, Paris 1939, ma anche *Courier du Sud*, Gallimard, Paris 1929.

54 Cfr. J.-P. Sartre, *Les mots*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. *Le parole*, il Saggiatore, Milano 1964, cit. da M. Macé, *Façons de lire, manières d’être*, cit., p. 136.

55 S. Loriga, *Le petit x. De la biographie à l’histoire*, Seuil, Paris 2010, p. 13.

56 Cfr. J.-P. Sartre, *L’idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 3 voll., Gallimard, Paris 1970-1971, tr. it. *L’idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1977, vol. I, p. 9.

57 La frase si trova in una lettera di Dilthey a Paul Yorck von Wartenburg del 4 gennaio

1888 in *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897*, Verlag Niemeyer, Halle 1923, pp. 71-72, ricordata da S. Loriga, *Le petit x, De la biographie à l'histoire*, cit., p. 150.

58 Cfr., limitatamente ai motivi che hanno reso attuale il tema dell'identità, Ch. Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think*, Blackwell, Oxford 1997, p. 128, e K.J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, cit.

59 Cfr. Z. Bauman, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 2008, tr. it. *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 24. Per una analisi più precisa, si veda tuttavia più avanti, pp. 139-141.

60 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, vol. II, p. 1376.

61 C. Kavafis, *Polis*, tr. it. *Città*, in *Settantacinque poesie* [con testo greco a fronte], a cura di N. Risi e M. Dalmati, Einaudi, Torino 1992, p. 49.

62 P.P. Pasolini, *Cronaca di una giornata*, in *Storie della città di Dio. Racconti e cronache romane 1950-1965*, Einaudi, Torino 1992, p. 153.

63 L'insofferenza nei confronti della retorica dell'identità è bene espressa da F. Remotti in *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2011. Per l'indispensabilità di questo termine ("scatola nera del nesso politica-soggetto") si veda invece il volume di G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011.

64 Alcuni storici hanno fatto risalire l'idea della moderna chiusura verso gli altri (e, quindi, dell'identità in senso autoreferenziale) addirittura dalla nascita dei cimiteri cristiani tra l'XI e il XII secolo. In essi, il terreno consacrato era riservato ai battezzati della parrocchia, con l'esclusione di ebrei, infedeli e cattivi cristiani (cfr. M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris 2005). La patria diventa letteralmente, anche sul piano religioso, il luogo dove sono sepolti gli antenati. Viene perciò legata alla continuità nelle generazioni tra i morti e i vivi di certi luoghi, il che comporta la finzione di una memoria lineare, che dimentica il carattere meticcio di quasi tutte le nazioni del mondo (con limitate eccezioni, oggi, per l'Islanda e la Corea del Nord).

65 Come fa Ch. Larmore, *Les pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, Paris 2004, tr. it. *Le pratique dell'io*, Meltemi, Roma 2006, che, mettendo tra parentesi il giudizio altrui (poiché la vita è solo nostra), sposta il problema dell'autenticità sul piano pratico, come impegno rispetto a se stessi. Ma si veda anche Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 1991 [si tratta della versione statunitense di *The Malaise of Modernity*, Cbc Massey Lectures Series], tr. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

66 Cfr. J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens 1823-1832*, Insel-Bücherei, Leipzig 1836, tr. it. *Colloqui con Goethe*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 343-344, 3 marzo 1830. Sul concetto di "entelechia" (che si trova già in Leibniz, il quale lo riprende, trasformandolo, da Aristotele), cfr. *Monadologie*, in *Die Philosophische Schriften*, a cura di K.I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875-1890 (rist. Hildesheim, Olms 1965), vol. 6, pp. 617 sgg., tr. it. *Monadologia*, in *Monadologia e Discorso di metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1986, §§ 63 sgg., pp. 49 sgg. e, sull'indistruttibilità delle entelechie, ivi, § 77, p. 53. Sull'entelechia, cfr., inoltre, J.C. Horn, *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, Meiner, Hamburg 1982, pp. 45 sgg., e A. Becco, *Du simple selon G.W. Leibniz. Discours de Métaphysique et Monadologie*, Vrin, Paris 1975, pp. 35 sgg.

67 Cfr. S. Freud, *Vergänglichkeit* [1915], in *Gesammelte Werke*, cit., vol. x, tr. it. *Caducità*, in *Opere di Sigmund Freud*, Boringhieri, Torino 1966-1980, vol. 8, pp. 173-174; Id., *Jenseits des Lustprinzips* [1920], in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIII, tr. it. *Al di là del principio di piacere*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. 9, p. 214; *Das Unbehagen in der Kultur* [1929-1930], in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV, tr. it. *Il disagio della civiltà*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. 10, p. 537.

68 Si veda, ad esempio, C.G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Rascher, Zürich 1951, tr. it. *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, in *Opere*, a cura di L. Aurigemma, 24 voll., Bollati-Boringhieri, Torino 1965-2007, vol. IX. 2 del 2005.

69 Ho ampiamente trattato questo punto e le sue implicazioni in *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 37 sgg.

70 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, IV, 6, in *The Philosophical Works*, a cura di T.H. Green e T.H. Grose, London 1874-1875 (e varie ristampe), voll. I-II, tr. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, 4 voll, vol. I, p. 264.

71 Ivi, tr. it. cit., vol. I, p. 273. Hume recupera però sul terreno dell'emozionalità e della responsabilità morale quella persistenza dell'io negata a livello speculativo, cfr. E. Lecaldano, *L'io, il carattere, e la virtù nel Trattato di Hume*, in *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, 2 voll., a cura di A. Santucci, il Mulino, Bologna 2001, vol. II, pp. 157, 166.

72 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 348 = B 406, in *Kants Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin-Leipzig, Reimer, poi Berlin 1900 sgg., vol. IV, tr. it. *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e di G. Lombardo Radice, a cura di V. Mathieu, Laterza Bari 1966, 2 voll., vol. I, p. 243.

73 F. Pessoa, *Brincava a criança*, in *Poemas de Fernando Pessoa (1921-1930)*, a cura di I. Castro, Imprensa nacional, Casa da Moeda, Lisboa 2001, vol. I, tomo III, p. 117: *Brincava a criança / Com um carro de bois. / Sentiu-se brincando / E disse, eu sou dois! // Há um a brincar / E há outro a saber, / Um vê-me a brincar / E outro vê-me a vêr. // Estou por tras de mim / Mas se volto la cabeça / Não era o que eu queria / A volta só é essa...*

74 F. Pessoa, *Pessoa en personne. Lettres et documents*, a cura di J. Blanco, Éditions de la différence, Paris 1986, pp. 300-301, citato in A. Tabucchi, *La Nostalgie, l'automobile et l'infini. Lectures de Pessoa*, Seuil, Paris 1998, pp. 20-21.

75 Mi riferisco, ovviamente, all'immagine lucreziana utilizzata da H. Blumenberg in *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseins-Metapher*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981, tr. it. *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985.

76 M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947, tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 42.

III. Fantasie di alterità

1 Per i quali rinvio alle pp. 63-64. Nella sterminata letteratura sull'autobiografia, le sue origini e i suoi sviluppi, oltre ai classici testi di A.M. Clark, *Autobiography. Its Genesis and Phases*, Oliver and Boyd, London 1935, G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, G. Schulte-Bulmke, Frankfurt a.M. 1949-1969, e Ph. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Seuil, Paris 1975, tr. it. *Il patto autobiografico*, il Mulino, Bologna 1986, si vedano le acute osservazioni di A. Momigliano in *Lo sviluppo della biografia greca*, Einaudi, Torino 1974, pp. 16-24.

2 Cfr. M. Lavagetto, *La cicatrice di Montaigne. Sulla bugia in letteratura*, Einaudi, Torino 1992.

3 M. de Montaigne, *Essays*, tr. it. cit., III, II, p. 1487.

4 Sul tema della mancanza di unità dell'io rinvio a R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987, pp. 215-248; Id., *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, cit., pp. 249-292.

5 Cfr. J. Bruner, *Life as Narrative*, in "Social Research", 54, 1 (1987), e A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 246 sgg. E cfr. ivi, p. 261: "In che cosa consiste l'unità di una vita individuale? La risposta è che tale unità è l'unità di una narrazione incarnata in una singola vita". Per rispondere alla domanda "Che cosa devo fare?" aggiunge MacIntyre, devo preliminarmente rispondere alla domanda "Di quale storia o di quali storie mi trovo a far parte?". Sul concetto di identità narrativa, si veda anche P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, tr. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011, e, sul rapporto tra MacIntyre e Ricoeur, A. Pirni, *La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura*, in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi Editore, Perugia 2004, pp. 366-371.

6 A.G. Gargani, *Il testo del tempo*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 5. E cfr. *ibid*, pp. 5, 137: "Noi siamo noi stessi e poi siamo ancora qualcosa di più di noi stessi e la nuova nascita che ci attribuiamo attraverso la scrittura è lo sguardo rinnovato che trema nella dismisura dell'indecisione tra quello che noi siamo in quanto persone definite dai contorni della nostra esistenza passata e quello che in noi stessi si spinge avanti come ciò che non ha stabilità, né struttura rigida, che è continuamente trascinato via e che indica un destino aperto di segni [...]. Attraverso questa messa in scena usciamo da noi stessi. Usciamo dall'io che ci eravamo costruiti ed entriamo nell'espressione compendiosa di noi stessi che è l'esistenza di noi stessi senza più l'io che era il soggetto il quale dirigeva tutti i nostri movimenti interiori e tracciava geometrie labirintiche all'interno di noi stessi".

7 P. Bourdieu, *L'illusion biographique*, in "Actes de la recherche dans les sciences sociales", 62-63 (1986), pp. 69-72 (cito dalla traduzione tedesca *Die biographische Illusion*, in *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, pp. 77, 82). Cfr. anche H.J. Schröder, *Topoi des autobiographischen Erzählens*, in AA.VV., *Leben-Erzählen. Beiträge zur Erzähl- und Biographieforschung*, a cura di Th. Hengarten e B. Schmidt-Lauber, Dietrich Reimer Verlag, Berlin-Hamburg 2005.

8 R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971, tr. it. *Sade, Fourier, Loyola*, Einaudi, Torino 2011, p. XXVII: "Se fossi uno scrittore, e morto, come mi piacerebbe che la mia vita si riducesse, a cura di un biografo amichevole e disinvoltato, ad alcuni particolari, alcuni gusti, alcune inflessioni, diciamo: dei 'biografemi', la cui distinzione e mobilità potrebbero viaggiare fuori da ogni destino e andare a raggiungere, simili ad atomi epicurei, qualche corpo futuro, promesso alla stessa dispersione".

9 M. Romano, *La maschera e il vampiro*, in "Sigma", 17, 1984, p. 43, e cfr. *ibid*, p. 40: "Il lettore di un'autobiografia, se gli autori si chiamano Montaigne, Rousseau, Alfieri o Stendhal, sa di trovarsi di fronte a un'opera letteraria e prova piacere nell'assistere al gioco della maschera che indossa lo scrittore, perché si rende conto che la maschera è psicologicamente inevitabile. È un meccanismo di difesa per nascondere la propria identità, per depistare il curioso. Per sedurre il lettore, lo scrittore attua un altro meccanismo, l'esibizione di sé, la costruzione di un io diverso attraverso la scrittura" (cfr. C. Grisi, *Il romanzo autobiografico. Un genere letterario tra opera e autore*, Carocci, Roma 2011, pp. 64-65).

- 10 J. Hillman, *The Soul's Code. In Search of Character and Calling*, tr. it. cit., p. 219.
- 11 G. Maisuradze, (*Nietzsche*), *die Genealogie, die Biographie*, in AA.VV., *Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart 2002, p. 108.
- 12 Cfr. P. Hadot, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008, tr. it. *Ricordati di vivere*, Cortina, Milano 2009.
- 13 Cfr. R.N. Coe, *When the Grass was Taller. Autobiography and the Experience of Childhood*, Yale University Press, New Haven-London 1984, e V. Jankélévitch, *L'irreversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris 1974, p. 340-341, 360 sgg., 367. Da un'altra prospettiva, quella di Bachelard, il ritorno, grazie alla memoria, nei luoghi dell'infanzia suscita in noi un felice bisogno di appartenenza, "in cui l'irrealtà si infiltra nella realtà dei ricordi che stanno alla frontiera della nostra storia personale e di una preistoria indefinita" (G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1958, tr. it. *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 1975, p. 83).
- 14 Tutto ciò è raccontato dalle lettere degli emigranti, dai giornali, dal cinema e dalle riflessioni in I. Serra, *The Imagined Emigrant. Images of Italian Emigration to the United States between 1890 and 1924*, Fairleigh Dickinson University Press, Madison-Teaneck 2009.
- 15 Cfr. S. Freud, *Der Dichter und das Phantasieren* [1908], in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII, tr. it. *Il poeta e la fantasia*, in *Opere*, cit., vol. 5, pp. 375-383.
- 16 Ivi, tr. it. cit., pp. 378-379.
- 17 G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Presses Universitaires de France, Paris 1960, tr. it. *La poetica della rêverie*, tr. it. Dedalo, Bari 1972, p. 109.
- 18 Cfr. Sh. Cavan, *Liquor License. An Ethnography of Bar Behavior*, Aldine Publications, Chicago 1966.
- 19 Cfr. J. Hillman, *The Soul's Code. In Search of Character and Calling*, tr. it. cit., p. 227: "Più comune è il caso di quegli ubriaconi inveterati, presenti nella cerchia di conoscenze di quasi tutti noi, i quali, in preda alla sindrome di Korsakov, riempiono i propri vuoti di memoria con tortuose fabulazioni".
- 20 Cf. M. Zimble, R.S. Feldman, *Liar, Liar, Hard Drive on Fire. How Media Context Affects Lying Behavior*, in "Journal of Applied Social Psychology", 41 (2011), pp. 2492-2507. Osserva R. Simone in *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*, cit., p. 17 n.: "Il computer allenta le inibizioni sociali e spinge a considerarsi 'nascosti' e 'poco visibili'". E cfr. A. Galdo, *Basta poco*, Einaudi, Torino 2011, p. 81: "Il social network è una moltiplicazione infinita di luoghi non reali, dove ciascuno può vivere il suo momento di gloria, una breve parentesi da protagonista [...]. Su Facebook l'adolescente depresso annuncia il suo macabro conto alla rovescia prima di suicidarsi; il boss della 'ndrangheta, Pasquale Manfredi, spadroneggia in rete, detta ordini e rompe l'isolamento della latitanza nascondendosi dietro il nickname 'Scarface' [...]".
- 21 Cfr. Sh. Turkle, *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, Weidenfeld and Nicolson, London 1995, tr. it. *La vita sullo schermo*, Apogeo, Milano 1997. Della stessa autrice si veda anche il precedente volume: *The Second Self. Computers and the Human Spirit*, Simon & Schuster, New York 1984.
- 22 Cfr. G. de Nerval, *Aurélia ou le rêve et la vie*, in *Œuvres complètes*, a cura di J. Guillaume, Cl. Pichois et al., Gallimard [Pléiade], Paris 1993, p. 695.
- 23 J.L. Borges, *Prólogo al Libro de los sueños*, Franco Maria Ricci, Buenos Aires-Parma 1976, p. 9.
- 24 Th. Hobbes, *Leviathan*, in *The English Works*, a cura di W. Molesworth, 2 voll., John Bohn, London 1829-1845 (rist. Scientia Verlag, Aalen 1961-1962), tr. it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, I, II, p. 17.
- 25 F. Savater, *Misterio, emoción y riesgo. Sobre libros y películas de aventuras*, Ariel, Barcelona 2008, tr. it. *Pirati e altri avventurieri. L'arte di raccontare storie*, Passigli, Firenze 2010, pp. 27-28.
- 26 M. Vargas Llosa, *Elogio de la lectura y la ficción*, © The Nobel Foundation 2010 / © Mario Vargas Llosa 2010, tr. it. *Elogio della lettura e della finzione*, Einaudi, Torino 2011, pp. 3-4, 7, 8. Già prima di questo discorso, Vargas Llosa aveva sostenuto: "Noi lettori di Cervantes o di Shakespeare, di Dante o di Tolstoj ci sentiamo membri della stessa specie perché, nelle opere che abbiamo creato, abbiamo imparato quello che condividiamo in quanto esseri umani" (M. Vargas Llosa, *È pensabile il mondo moderno senza il romanzo?* in *La cultura del romanzo*, Einaudi, Torino 2001, p. 5).
- 27 Cfr. A. Manguel, *A History of Reading*, Viking Press, New York 1996, tr. it. *Una storia*

della lettura, Feltrinelli, Milano 2009. Dei rituali della lettura faceva parte anche la pratica magica dell'aprire il libro a caso e attribuire a ciò che si leggeva la natura di precetto divino o demonico. Lo sapeva bene Agostino, che, nel momento precedente alla sua conversione, credette di udire una voce sconosciuta che gli ingiungeva, alludendo alle Sacre scritture, "Prendi e leggi, prendi e leggi!" (*Confessioni*, VIII. 12,29 tr. it. cit., p. 219). Ad apertura di libro, si imbatté allora nelle parole di san Paolo che lo indussero alla definitiva conversione.

28 Nell'Atene classica la scrittura e la lettura erano coltivate da tutti i cittadini, *demoscompreso* (se non altro per poter scrivere su un coccio di ceramica o su una conchiglia il nome del personaggio da ostracizzare). In particolare, la cultura letteraria era diffusa grazie all'obbligo o, almeno, all'invito a conoscere i poemi omerici ed Esiodo. I cittadini più poveri ricevevano, inoltre, un contributo di tre oboli per poter assistere alle rappresentazioni teatrali, che rivestivano anche un carattere politico e religioso.

29 Sulla diffusione del *feuilleton* e del romanzo popolare, cfr. A. Nettement, *Étude critique sur le feuilleton-roman*, 2 voll., Lagny, Paris 1845-1846; R. Guise, *Le roman-feuilleton et la vulgarisation des idées politiques et sociales sous la monarchie de juillet*, in AA.VV., *Romantisme et politique, 1815-1851*, (Colloque de l'É.N.S. de Saint Cloud), A. Colin, Paris 1969, pp. 316-328; J. Tortel, *Le roman populaire*, in AA.VV., *Entretiens sur la paralittérature*, Plon, Paris 1970, tr. it. *La paraletteratura*, Liguori, Napoli 1977; G. Ueding, *Glanzvolles Elend. Versuch über Kitsch und Kolportage*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973; H.-J. Neuschäfer, *Popularromane im 19. Jahrhundert von Dumas bis Zola*, Fink, München 1976; U. Eco, *Il superuomo di massa*, Bompiani, Milano 1978; C. Bordonì, F. Fossati, *Dal feuilleton al fumetto. Generi e scrittori della letteratura popolare*, Editori Riuniti, Roma 1985.

30 In questo ambito si deve perciò resistere alle pretese di chi afferma l'esistenza di una realtà immobile e già data, che dovremmo soltanto rispecchiare in maniera passiva nella nostra mente. Per una più approfondita discussione sui rapporti tra realtà e immaginazione, cfr. più avanti, pp. 188-189.

31 M. Macé, *Façons de lire, manières d'être*, cit., p. 18.

32 Cfr. U. Eco, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano 1979. Sulla rilevanza dei libri nell'orientare e modificare la vita dei lettori, cfr. AA.VV., *I libri ti cambiano la vita. Cento scrittori raccontano cento capolavori*, a cura di R. Montroni, Longanesi, Milano 2012 (che si apre in esergo con una citazione di H.D. Thoreau da *Walden o Vita nei boschi*: "Quanti uomini hanno datato l'inizio d'una nuova era della loro vita dalla lettura d'un libro").

33 L'autore, del resto, non è per il lettore un personaggio in carne e ossa: "L'autore che viene dal suo testo e va nella nostra vita non ha unità; è una semplice pluralità di 'incanti', il luogo di alcuni tenui dettagli, fonte però di vivide luci romanzesche, un canto discontinuo di amabilità, in cui nondimeno leggiamo la morte con più certezza che nell'epopea di un destino". (R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tr. it. cit., p. xxvi).

34 Cfr. W. Allen, *Side Effects*, Random House, New York 1980, pp. 59-78.

35 Y. Bonnefoy, *L'arrière-pays* [1972], Skira, Genève-Paris 1986, p. 9.

36 J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940, tr. it. *Immaginazione e coscienza. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, Einaudi, Torino 1976, p. 273.

37 Novalis, *Fragmente*, n. 1778, in *Werke*, a cura di H. Friedemann, Bong, Berlin-Leipzig-Wien-Stuttgart 1913, tr. it. di E. Pocar, in *Opere*, a cura di G. Cusatelli, Guanda, Parma 1982, p. 561.

38 A. Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass*, 5 voll., a cura di A. Hübscher, Waldemar Kramer, Frankfurt a.M. 1966-1975 [rist. DTV, München 1985], vol. III, p. 612.

39 F. Guicciardini, *Ricordi di Francesco Guicciardini*, a cura di R. Spongano, Sansoni, Firenze 1951, C 47, prima redazione. Nella seguente il testo recita: "La dottrina accompagnata co' cervelli deboli o non li migliora o gli guasta; ma quando lo accidentale si riscontra col naturale buono, fa gli uomini perfetti e quasi divini".

IV. Un altro luogo, un altro tempo

¹ Cfr. S. Barbera, *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 1998, pp. 64-65.

² Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di A. Hübscher [Brockhaus, Leipzig 1937-1941], Brockhaus, Wiesbaden 19723, 7 voll., vol. 2, § 2, tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione. Supplementi al libro III*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006 [con testo tedesco a fronte e numerazione delle pagine tedesche a fianco secondo l'edizione Hübscher].

³ A. Schopenhauer, *Handschriftlicher Nachlass*, cit., vol. IIIb, p. 103.

⁴ S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod* [1915], in *Gesammelte Werke*, cit., vol. VIII, tr. it. *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, in *Opere*, cit., vol. 8 [1915-1917], pp. 137, 144: "L'interpretazione tradizionale dell'eroismo sostiene che vi sono determinati beni astratti e universali più preziosi della vita individuale. Ma io penso che più frequente sia l'eroismo spontaneo e istintivo, che prescinde da tali motivazioni e sfida i pericoli, sorretto semplicemente dall'assicurazione di Hans, lo scalpellino di Anzengruber: 'Nulla ti può accadere', oppure che la motivazione razionale serva soltanto a eliminare le esitazioni che potrebbero trattenere la reazione eroica, corrispondente all'inconscio".

⁵ M. Proust, *Le côté de chez Guermantes*, in *À la recherche du temps perdu*, cit., vol. II, p. 387, tr. it. *I Guermantes*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1970, vol. II, pp. 89-90.

⁶ Già Agostino si era posto simili domande, cfr. *Confessioni*, x, 30.41, tr. it. cit. p. 290: "In questi momenti, Signore Dio mio, non sono forse più io? Eppure sono molto diverso da me stesso nel tempo in cui passo dalla veglia al sonno e finché torno dal sonno alla veglia". Cfr. Blanchot: "Qual è l'io' del sogno? Tra colui che dorme e colui che è il soggetto della trama del sogno, c'è una fessura, il sospetto di un intervallo e di una differenza di struttura; certo, non è veramente un altro, un'altra persona, ma che cos'è? E se, al risveglio, prendiamo frettolosamente e avidamente possesso delle avventure della notte, non è senza un certo sentimento d'usurpazione (anche di riconoscenza), conservando il ricordo di una distanza irriducibile, distanza di un tipo particolare, distanza tra me e me" (M. Blanchot, *Rêver, écrire*, in *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971, pp. 163-164).

⁷ W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. v, p. 201, tr. it. *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti: 1860-1896*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985, p. 408.

⁸ Cfr. A. Schütz, *On Multiple Realities*, in *Collected Papers*, 3 voll., M. Nijhoff, The Hague 1962-1966, vol. I, tr. it. *Sulle realtà multiple*, in *Scritti sociologici*, tr. it. UTET, Torino 1979, p. 205: "Ecco alcuni esempi: il trauma di addormentarsi come salto nel mondo dei sogni; la trasformazione interiore cui noi siamo sottoposti quando si alza il sipario come transizione nel mondo del palcoscenico [...] il volgersi del bambino verso il suo giocattolo come passaggio al mondo del gioco e così via".

⁹ Questa posizione si alterna in Sartre con quella – derivata dallo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* nell'interpretazione di Kojève – della coscienza di sé che si costituisce attraverso lo sguardo altrui (che sorprende l'individuo, magari in situazioni imbarazzanti, chino a guardare furtivamente una scena dal "buco di una serratura"), cfr. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, tr. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965, pp. 328-339. Su Hegel e Kojève cfr., più avanti, pp. 151-154.

¹⁰ Cfr. Cicerone, *Academica*, II, 24. Per Sartre, che ha coniato l'espressione *cogito-préreflexif*, cfr. *L'être et le néant*, tr. it. cit., p. 18: "La riflessione non ha quindi alcun privilegio nei riguardi della coscienza riflessa: non è la prima che rivela la coscienza a se stessa. Al contrario, è la coscienza non riflessiva che rende possibile la riflessione; c'è un cogito preriflessivo che rende possibile il cogito cartesiano". Per l'*acquaintance*, cfr. B. Russell, *The Problem of Philosophy* [1912], Williams and Norgate, London-New York-Toronto 1957, pp. 49 sgg. Per la tradizione legata alla cenestesia, si veda J. Starobinski, *Breve storia della coscienza del corpo*, in "Intersezioni", I (1981), vol. 1, n. 1, pp. 27-43.

11 Cfr., in riferimento al giovane Fichte, D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967, e, in rapporto a Hölderlin, Id., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, pp. 622 sgg.; Id. *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1993, pp. 59 sgg.; K. Düsing, *C'è un circolo nell'autocoscienza? Uno schizzo delle posizioni paradigmatiche e dei modelli di autocoscienza da Kant a Heidegger*, in "Teoria", XII (1992), pp. 3-29; Id., *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 111-140; Id., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, Fink, München 1997, pp. 33-34 (dove, per superare lo scoglio della circolarità, si propone un articolato e interessante modello di "autocoscienza asimmetrica") e, soprattutto, M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reclam, Stuttgart 1991, pp. 9-49; Id. *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986. Occorre, tuttavia, tenere presente l'obiezione che è stata mossa a questa teoria da Charles Larmore, ossia che espressioni come *tactus intimus* simili non sono perspicue (cfr. *Les pratiques du moi*, tr. it. cit., p. 8).

12 Cfr. W. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, Enke, Stuttgart 1971, tr. it. *La perdita dell'evidenza naturale*, Cortina, Milano 1998, e Ch.D. Frith, *Consciousness, information processing and schizophrenia*, in "British Journal of Psychiatry", 134 (1979), pp. 225-235. Si tratta di un fenomeno diverso da quello della perdita del senso dell'unità dell'io provocato, ad esempio, dallo stress subito dai soldati americani sul fronte del Pacifico durante la Seconda guerra mondiale: "Essi avevano la sensazione che le loro vite mancassero di unità e che non ne avrebbero più avuta. Si trattava di un disturbo centrale di quella che da allora cominciai a chiamare identità dell'io. A proposito della quale basti per ora dire che essa mette in grado di avere esperienza di se stessi come di alcunché dotato di continuità e di unità e della capacità di agire di conseguenza" (E. Erikson, *Childhood and Society*, Norton, London, Imago-New York 1950, tr. it. *Infanzia e società*, Armando, Roma 1972, p. 35).

13 Cfr. W. Blankenburg, *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*, tr. it. cit., *Postfazione dell'autore all'edizione italiana*, p. 171.

14 Cfr. Ch.D. Frith, *Consciousness, information processing and schizophrenia*, cit., e R. Bodei, *Le logiche del delirio*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 71. Lo schizofrenico non è, inoltre, in grado di aggiornare le sue informazioni e di correggere le sue credenze quando vengono contraddette dall'esperienza, così che queste – nella cornice di un modello bayesiano di probabilità soggettive in cui l'aumento di informazione riduce l'incertezza – restano fissate agli errori di percezione e di inferenza probabilistica precedenti, cfr. D.R. Hemsley, P.A. Garety, *The Formation and Maintenance of Delusion. A Bayesian Analysis*, in "Journal of Psychiatry", 149 (2006), pp. 51-56. Per il modello bayesiano di probabilità, cfr. infra, pp. 183-184 e 250, nota 54.

15 Per l'idea di connivenza, cfr. F. Jullien, *Philosophie du vivre*, Gallimard, Paris 2011, p. 212: "Due amanti non vivono forse tra loro o piuttosto attraversano rapporto che è fatto di connivenza più che di conoscenza?". Cfr. anche Id., *Si parler va sans dire*, Seuil, Paris 2006, p. 189.

16 La condensazione è una formazione mista che concentra in sé caratteristiche di oggetti e di individui che si fanno esser distinte, ma che tuttavia appaiono fra loro unite in conglomerati, in maniera tale che nell'unità si conserva la coscienza della propria interna distinzione e nel confuso si mantiene la presenza del separato (cfr. S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1916-1917], in *Gesammelte Werke*, cit., vol. XI, tr. it. *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, cit., vol. 8, p. 343, e R. Bodei, *Variationen des Ichs. Personen und Landschaften der Träume*, in AA.VV., *Die Wahrheit der Träume*, Fink, München 1997, pp. 227-247).

17 F. Jullien, *Philosophie du vivre*, cit., p. 13.

18 Cfr. R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, cit., pp. 14-15, 15.

19 M. Foucault, *Eterotopie*, in "Architecture. Mouvement. Continuité", n. 5 (ottobre 1984), tr. it. *Eterotopie*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, 3, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 310-311 [una versione alquanto diversa, con il titolo *Des espaces autres* è apparsa in *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris 1994, 4 voll., vol. IV, pp. 752-762, tr. it. *Spazi altri: i luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano-Udine 2002]. Un altro esempio di eterotopia (e di eterocronia) è quello dei cimiteri, che costituiscono l'unione/separazione simbolica della città dei vivi e di quella dei morti, l'"altra città" in cui ogni famiglia possiede la sua "nera dimora", il luogo

“profondamente eterotopico, perché esso inizia con quella strana eterocronia che è, per un individuo, la perdita della vita, e quella quasi-eternità in cui non smette di dissolversi e di annullarsi” (ivi, pp. 313-314).

20 R.M. Rilke, Lettera al suo traduttore polacco Vitold von Hulevicz del 13 novembre 1925. In uno dei suoi ultimi testi, pubblicato nel 2011, ma che riporta un'intervista del 1968, Foucault si misura in altro modo sul tema dell'invisibile, esponendo il suo progetto di “captare una simile invisibilità, l'invisibile dell'eccessivamente visibile, questa familiarità sconosciuta” (M. Foucault, *Le beau danger. Entretiens avec Claude Bonnefoy*, Éditions de l'EHESS, Paris 2011 [mi servo della trad. spagnola, *Un peligro que seduce*, Quatro, Valladolid 2012, p. 78]).

21 J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966, tr. it. *Scritti*, Einaudi, Torino 1974, 2 voll., vol. II, p. 511.

22 Cfr. J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* [1949], in *Écrits*, tr. it. *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, cit., vol. I, pp. 87-94. Il testo lacaniano riprende, come è noto, il nucleo fondamentale delle idee già esposte nel 1936 – nel periodo cioè in cui Lacan seguiva le lezioni di Kojève – al XIV Congresso Psicoanalitico Internazionale di Marienbad con la comunicazione *Le stade du miroir*. Sulla lotta per il riconoscimento cfr., più avanti, pp. 146-154.

23 J. Lacan, *Écrits*, tr. it. cit., vol. I, pp. 90-93.

24 Tra i tentativi scientifici recenti e più interessanti di affrontare la questione (almeno sul piano della “coscienza fenomenica” e dei *qualia*), si possono, almeno, citare i lavori di G.M. Edelman, *Neural Darwinism*, Basic Books, New York 1987, tr. it. *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Einaudi, Torino 1995; Id., *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York 1992; G.M. Edelman, G. Tononi, *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, Basic Books, New York 2000, tr. it. *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Einaudi, Torino 2000; G. Tononi, *Phi. A Voyage from the Brain to the Soul*, Pantheon, New York 2012.

25 F. Jullien, *Philosophie du vivre*, cit., pp. 20, 26. Per la relazione di presenza e assenza, cfr. Eraclito, Frammento 34 D.-K. (relativamente al detto greco di chi, pur essendo presente, non capisce: “Sono presenti, sono assenti”).

26 Cfr. F. Jullien, *Philosophie du vivre*, cit., pp. 253-255.

27 M. Proust, *Le temps retrouvé*, cit., vol. IV, p. 154, tr. it. cit., pp. 191-192.

28 Ivi, p. 449, tr. it. cit., p. 219.

29 Ivi, pp. 456-457, tr. it. cit., pp. 228-229.

30 Socrate allude probabilmente a qualche orfico, la cui presenza in Sicilia e Magna Grecia è ben attestata, cfr. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, Methuen, London 1952, pp. 161-163.

31 Cfr. R. Woolf, *Callicles and Socrates. Psychic (Dis)harmony in the Gorgias*, in “Oxford Studies in Ancient Philosophy”, vol. XVIII (Summer 2000), pp. 16-17, 34-35, che, pur rilevando la superiorità delle argomentazioni di Socrate nel *Gorgia* – che mira a “un'anima armoniosamente strutturata” e a “una comunità di anime armoniosamente strutturate” – ne mette in rilievo i limiti, non senza però osservare la contraddittorietà delle idee di Callicle, tutto teso a soddisfare i propri desideri.

32 Platone, *Gorgia*, a cura di G. Zanetto, BUR, Milano 1994 [con testo greco a fronte], 493 D-494 A, pp. 199, 201. Su questa immagine, cfr. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, cit., *ibid.* Del resto, la mitica punizione delle Danaidi che avevano ucciso i loro mariti era nel Tartaro proprio quella di raccogliere acqua in un vaso forato senza mai poterlo riempire (questa immagine ritorna in Lucrezio, III, 935-936, 1009-1010, tr. it. cit., pp. 227, 233).

33 Cfr. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, cit., p. 163.

34 Platone, *Gorgia*, 491 E, tr. it. cit., pp. 193-195. Per inquadrare la figura di Callicle, cfr. A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, ETS, Pisa 2006.

35 Platone, *Gorgia*, 494 A-B, tr. it. cit., p. 201.

36 Ivi, 492 E-493 A, tr. it. cit., p. 201. I versi di Euripide provengono o dal *Polydorus* (frammento 638 Nauck-Snell) o dal *Phrixus* (frammento 833 Nauck-Snell).

37 Ivi. La traduzione italiana rende con “piccione” il termine *charadrios*, uccello dei corsi d'acqua (*charadrai*), forse il piviere, cui veniva attribuita dai greci l'incapacità di trattenere a lungo quanto ingerito. Sulla discussione tra Socrate e Callicle, cfr. R. Woolf, *Callicles and Socrates. Psychic (Dis)harmony in the Gorgias*, cit., pp. 1-40.

38 F. Jullien, *Philosophie du vivre*, cit., p. 103, che si riferisce, più avanti (alla p. 120) anche

alla *insatiabilis satietas* di cui parla Agostino nelle *Confessioni*, II, 10, 18. Che Callicle sia in favore della dismisura lo si ricava, comunque, dalle sue stesse parole. Su Nietzsche che prende le parti di Callicle, cfr. E.R. Dodds, *Socrates, Callicles, and Nietzsche*, in Plato, *Gorgias, a revised text with introduction and commentary*, Clarendon Press, Oxford 1959, pp. 387-391.

39 H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978, tr. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1986, p. 151, e cfr. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 1982, tr. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990.

40 Mi riferisco, soprattutto, a M. Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Gallimard, Paris 1994, tr. it. *Il governo dei viventi*, in M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Resumés*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 91-96; *Subjectivité et vérité*, in *Resumés des cours 1970-1982*, Gallimard, Paris 1994, tr. it. in M. Foucault, *Soggettività e verità*, in *I corsi al Collège de France. I Resumés*, cit., pp. 97-103; Lezione del 1° febbraio 1982, in *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil-Gallimard, Paris 2001, tr. it. in M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003; *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France 1983-1984*, Seuil/Gallimard, Paris 2009, tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011.

41 Cfr. M. Foucault, Lezione del 1° febbraio 1982, tr. it. cit., p. 202.

42 M. Foucault, *Subjectivité et vérité*, tr. it. cit., pp. 97-98.

43 M. Foucault, *Tetsugaku no butai* [Intervista con M. Watanabe del 22 aprile 1978], tr. fr. in *Dits et écrits*, cit., vol. III, pp. 571-595, tr. it. *La scena della filosofia*, in *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 1994, p. 216.

44 Si veda il ciclo di conferenze inedito: *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu*, Louvain 1981, consultabile a Parigi presso l'IMEC (Institut Mémoire de l'Édition Contemporaine).

45 M. Foucault, Lezione del 6 gennaio 1982, in *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, tr. it. cit., p. 17.

46 Ivi, p. 26.

47 Ivi, p. 23.

48 Ivi, p. 19.

49 Per i modelli antichi di vita filosofica cfr., più avanti, pp. 138-142.

50 M. Foucault, Lezione del 6 gennaio 1982, in *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, tr. it. cit., p. 25.

51 Cfr. M. Foucault, Lezione del 24 febbraio 1982, in *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, tr. it. cit., pp. 275-276.

52 Cfr. ivi, p. 276.

53 Ivi, p. 221.

54 Cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France 1983-1984*, cit.

55 Per le fino ad allora inedite lezioni di Berkeley, rinvio a R. Bodei, *Dire la verità*, Introduzione a M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli Editore, Roma 1996, pp. VII-XIX e, per la prima fase del pensiero di Foucault, a Id., *Foucault: Pouvoir, politique et maîtrise de soi*, in "Critique", n. 471-472 (août-septembre 1986), pp. 898-917.

56 Cfr. M. Foucault, Lezione del 1° febbraio 1984, in *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France 1983-1984*, tr. it. cit., p. 318.

57 Cfr. M. Foucault, Lezione del 28 marzo 1984, in *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France 1983-1984*, tr. it. cit., pp. 17-19.

V. Il potere e la gloria

1 Cfr. R. Simone, *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*, cit., p. 11, che così esemplifica la situazione: “La fase attuale è caratterizzata da un’ubiquità dei media che non ha precedenti nella storia [...]. Siamo immersi in permanenza nella mediasfera. Media di varia natura, personali e no, sono infatti ovunque addosso alle persone, per le strade, nei posti di lavoro, sui mezzi di trasporto, negli spazi pubblici e privati, nei negozi, nelle stazioni, negli ospedali, nelle banche...”.

2 Tornerò più avanti sulla differenza tra gloria, fama e celebrità, cfr. pp. 137-138. Max Weber definisce l’eroismo “qualità considerata straordinaria [...] che viene attribuita a una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico” (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, tr. it., *Economia e società*, Comunità, Milano 1961, 2 voll., vol. I, p. 238).

3 L’accostamento tra Eracle e Gesù è compiuto da Hölderlin, che chiama Cristo “fratello d’Eracle”, cfr. *Der Einzige*, v. 51, in *Grosse Stuttgarter Hölderlinausgabe*, a cura di F. Beissner, Stuttgart 1943-1977, vol. II, 1, tr. it. *L’Unico*, in *Poesie*, tr. it. di G. Vigolo, Einaudi, Torino 1963, p. 154. Hölderlin riprende un’antica tradizione, cfr. E. Pfister, *Herakles und Christus*, in “Archiv für Religionswissenschaft” XXXIV (1937), pp. 52 sgg. Sull’eroismo del soffrire e della sconfitta, relativamente alla civiltà giapponese, cfr. I. Morris, *The Nobility of Failure. Tragic Heroes in the History of Japan*, The Noonday Press, New York 1975, tr. it. *La nobiltà della sconfitta*, Guanda, Parma 1983.

4 Per il senso specifico del termine “celebrità”, si veda T. Payne, *Fame. What the Classics Tell Us About Our Cult of Celebrity*, Picador, London 2010, pp. 109-117 e, più avanti, pp. 139-142.

5 Sulla “bella morte” e sulla connessa credenza nell’incorruttibilità del cadavere degli eroi nel mondo greco, cfr. J.-P. Vernant, *La mort héroïque chez les Grecs*, Plein Feux, Paris 2001, tr. it. *La morte eroica nell’antica Grecia*, Il Melangolo, Genova 2007. Per Orazio, cfr. *Odi*, III, 2, 13. Sugli eroi anonimi della Prima guerra mondiale si veda, più avanti, pp. 94-95, 110.

6 Ch. Hedges, *War is a Force That Gives Us Meaning*, Public Affairs, Perseus Books Group, New York 2002, tr. it. *Il fascino oscuro della guerra*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 5, ma si veda anche J. Hillman, *A Terrible Love of War*, The Penguin Press, New York 2004, tr. it. *Un terribile amore per la guerra*, Adelphi, Milano 2005.

7 Cfr. Omero, *Iliade*, VI, 399-489 sgg., tr. it. di G. Paduano, Einaudi-Gallimard, Torino 1997 [con testo greco a fronte], pp. 195-201.

8 G. Ahn, *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran*, Acta Iranica, 31, Leiden 1992, p. 201.

9 Cfr. Plutarco, *Apophtegmata Laconica*, in *Moralia*, 225 D, tr. it. *Le virtù di Sparta*, Adelphi, Milano 1996, p. 105: “Ordinò ai soldati di fare colazione, avvertendoli che avrebbero cenato nell’Ade”. La “bella morte” era a Sparta non soltanto una ideologia, ma “un imperativo categorico al quale non esistevano deroghe”: N. Loraux, *La “belle mort” spartiate*, in “Ktèma”, 2 (1977), p. 105. Morire per la patria, non abbandonare i ranghi e piuttosto farsi uccidere sul posto, rappresenta una prova di coraggio e di virtù guerriera, il sacrificio consapevole che compensa, attraverso la gloria e la riconoscenza della polis, la perdita della vita, che è certo importante, ma solo se si accompagna all’onore (cfr. ivi, p. 110). Per l’elogio dei caduti delle Termopili, cfr. Simonide, in *Anthologia Lyrica Graeca*, a cura di E. Diehl, Editio altera, Teubner, Lipsiae 1942, vol. II, p. 66, n. 5.

10 Cfr. Ennio, *Varia* 17-18 Vahlen 2: *Nemo me lacrimis decoret nec funera fletu / Faxit. Cur? Volito vivos per ora virum*, cfr. Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, I, 15, 34, tr. it. *Discussioni tuscolane*, in *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1976, p. 487: “Nessuno di lacrime mi onori [...] / [...] a che pro? Vivo io volo sulla bocca degli uomini”.

11 La poesia conclude le *Odi* e costituisce una rivendicazione non solo della propria opera, ma anche, indirettamente, dell’arte poetica: “Più immortale del bronzo ho lasciato un ricordo, che s’alza più delle piramidi reali, e non potrà distruggerlo morso di pioggia, / violenza di venti o l’incessante catena / degli anni a venire, il dileguarsi del tempo. // No, non sarà la

fine: gran parte di me si sfuggirà alla morte. E finché sul Campidoglio / salirà con la vergine muta un pontefice, / nel futuro sempre più fiorirò di gloria” (III, 30, vv. 1-9, tr. it. *Odi, in Le opere*, a cura di M. Ramous, Garzanti, Milano 1988, p. 545). Sulla gloria attribuita dai poeti, cfr. anche Ovidio, *Ex Ponto*, II, 7, 47.

12 Cfr. Cicerone, *Pro T. Annio Milone*, 35, 97, tr. it. *Orazione in difesa di Milone*, in *Le orazioni*, vol. III, a cura di G. Bellardi, UTET, Torino 1975, p. 1103. E cfr. san Girolamo, *Epistulae*, tr. it. *Le lettere*, a cura di S. Cola, Città Nuova, Roma 1996-1997, 4 voll., Lettera XXXIX, 8, vol. I, p. 332, che parla della fama che seguirà le sue opere nel ricordare la morte di Blasilla, figlia della sua discepola Paola: “Dovunque giungerà l’eco delle mie parole, arriverà lei pure attraverso i miei modesti lavori [...]. Un ricordo imperituro compenserà la breve corsa della sua vita [*Brevis vitae spatium aeterna memoria compensabit*]. Lei che vive in Cielo con Cristo, vivrà pure su ogni labbro umano”. Cicerone, che ha scritto anche un *De gloria*, di cui restano solo alcuni frammenti, ha un atteggiamento ambiguo rispetto alla gloria: la esalta, anche in polemica con il disprezzo mostrato dagli stoici nei suoi confronti, ma talvolta la condanna, specie se rivolta alla semplice promozione personale, cfr. J.-F. Thomas, *Gloria et laus. Étude sémantique*, Bibliothèque d’Études classiques 31, Louvain-Dudley, Mass., 2002, pp. 95-102. L’autore segnala la polisemia del termine *gloria*, che comprende anche la vanagloria, come (per citare il caso più noto) nel *Miles gloriosus* di Plauto. Su Cicerone si veda anche M.R. Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la edad media castellana*, Fondo de cultura económica, México, D.F., 2006, pp. 33-42, la quale segnala anche come Giovenale sia il poeta che, in maniera più esplicita, condanna la ricerca della gloria da parte dei grandi uomini come Alessandro (ivi, pp. 108-109 e cfr. Giovenale, x, 140 sgg.).

13 P. Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Gallimard, Paris 1945, tr. it. *Sguardi sul mondo attuale*, Adelphi, Milano 1994, pp. 15, 16. Plutarco stesso invita indirettamente nei momenti importanti dell’esistenza a scegliersi un personaggio-guida e a domandarsi “cosa avrebbe fatto Platone in questo caso, che cosa avrebbe fatto Epaminonda, come si sarebbe comportato Licurgo o Agesilao” (*De profectibus in virtute* 85 A-B, in *Moralia* V, tr. it. di E. Valgiglio, *Il progresso della virtù* [con testo greco a fronte, Collana *Corpus Plutarchi moralium*], D’Auria, Napoli 1989, p. 121). Si tratta di un precetto epicureo, come testimonia Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, cit., 11, 8-9, che aggiunge: “Beato chi con la sua presenza fisica, o anche solo spirituale, ci aiuta ad emendarci! Beato chi rispetta un uomo al punto di correggersi e migliorarsi anche solo ricordandolo!”.

14 Cfr. G. Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen des grossen Epik*, P. Cassirer, Berlin 1920, tr. it. *Teoria del romanzo*, Bompiani, Milano 1974, pp. 139 sgg. Si veda anche I. Daunais, *De la vie idéale aux vies possibles*, in M. Macé e Ch. Pradeau, *Introduction a Dossier: Vies possibles, vies romanesques*, cit., p. 19.

15 Plutarco, *Vita di Alessandro*, 5, 5-6, in *Vite parallele: Alessandro, Cesare*, BUR, Milano 1993 [con testo greco a fronte].

16 Si veda Cesare, *De bello gallico*, VII, 50, 7, dove dice di averli portati in mezzo ai pericoli spinto dal desiderio di gloria (*cupiditate gloriae adductus*).

17 Plutarco, *Vita di Cesare*, in *Vite parallele: Alessandro, Cesare*, cit., 16, 9-17, 1-3; 58, 4-7. Sulla ricerca eccessiva della gloria nella tarda repubblica romana, cfr. J.-F. Thomas, *Gloria et laus. Étude sémantique*, cit., pp. 113-122. Che la ricerca di gloria, o almeno, di visibilità, fosse in quel periodo perseguita, lo testimonia Orazio, *Satire*, I, 6, 23-24: *Sed fulgente trahit constrictos Gloria curru / non minus ignotos generosis* (“La Gloria trascina, attaccata al suo carro brillante, gli uomini oscuri come i nobili”).

18 Cfr. Plutarco, *Vita di Lisandro*, tr. it. cit., 7, 4: “Dove non arriva la pelle di leone, bisogna cucirci sopra la pelle di volpe”.

19 Sugli *exempla* plutarchei, cfr. M.W. Howard, *The Influence of Plutarch in the Major European Literatures of the Eighteenth Century*, Diss. University of Maryland 1967; N. Criniti, *Per una storia del plutarchismo occidentale*, in “Nuova Rivista Storica”, LXIII (1979), pp. 187-209; P. Volpe Cacciatore, *L’eredità di Plutarco. Ricerche e proposte*, D’Auria, Napoli 2004 (Strumenti per la ricerca plutarchea V); M. Pade, *The Reception of Plutarch’s Lives in Fifteenth-Century Italy*, Museum Tusculanum Press-University of Copenhagen, Copenhagen 2007.

20 Th. Hobbes, *Leviathan*, tr. it. cit., pp. 16, 56. È stato Leo Strauss a rilevare il ruolo fondamentale che i concetti di “gloria” e di “vanagloria” svolgono in Hobbes, cfr. *Hobbes’ politische Wissenschaft* [1936], Luchterhand, Neuwied am Rhein/Berlin 1965, tr. it. *La filosofia politica di Hobbes* (1936), in *Che cos’è la filosofia politica*, Argalia, Urbino 1977; Id., *Naturrecht und Geschichte*, Koehler, Stuttgart 1956, tr. it. *Diritto naturale e storia* (1953), Il Melangolo,

Genova 1990).

21 Th. Hobbes, *Behemoth*, a cura di F. Tönnies (1889), con nuova intr. di M.M. Goldsmith, Frank Cass and Co., London 1969, tr. it. *Behemoth*, a cura di O. Nicastro, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 7. Su questo testo, cfr. O. Nicastro, *Note sul Behemoth di Thomas Hobbes*, Felici, Pisa 1977, pp. XXIV sgg.

22 Vittorio Alfieri da Asti, *vita scritta da esso*, testo e concordanze a cura di S. De Stefanis Ciccone e P. Larson, Mauro Baroni editore, Viareggio 1997, p. 68. Alfieri viene preso da furori plutarchei nel vedere a Vienna Metastasio fare la “genuflessioncella d’uso” all’imperatrice Maria Teresa, “con faccia sì servilmente lieta e adulatoria, ed io giovanilmente plutarcheggiando, mi esagerava talmente il vero in astratto, che io non avrei consentito mai di contrarre né amicizia né familiarità con una Musa appigionata e venduta all’autorità dispotica da me sì caldamente aborrita” (ivi, p. 69).

23 *Dernière lettre de Gracchus Babeuf, assassiné par la prétendue Haute Cour de Justice, à sa femme et à ses enfants*, Paris (senza data, ma composta nella notte tra il 7 e l’8 pratile dell’anno IV, ossia tra il 26 e il 27 maggio 1797), in Ph. Buonarroti, *Conspiration pour l’égalité dite de Babeuf, suivie du procès auquel elle donna lieu, et des pièces justificatives, etc. etc.* [Librairie Romantique, Bruxelles 1828], Éditions Sociales, Paris 1957, tr. it. F. Buonarroti, *Cospirazione per l’eguaglianza detta di Babeuf*, Einaudi, Torino 1971, p. 417.

24 Cfr. Plutarco, *Vita di Cesare*, tr. it. cit., 11, 4, dove egli, come è noto, afferma che preferirebbe essere il primo di un villaggio barbarico, che il secondo a Roma.

25 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., vol. I, p. 75, tr. it. cit., vol. I, p. 88.

26 G. Leopardi, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani* (1824), in G. Leopardi-F. Cordero, *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degli Italiani*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 16.

27 Ivi, pp. 16-17.

28 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, a cura di H.G. Hotho, in Hegel, *Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Dunker und Humblot, Berlin 1832-1845, Berlin, 1835, vol. XI, p. 193, tr. it. di N. Merker, condotta sulla seconda edizione tedesca, con alcune varianti, *Estetica*, Einaudi, Torino 1967, p. 171 (si veda anche la nuova traduzione italiana, a cura di F. Valagussa, *Estetica secondo l’edizione di H. G. Hotho con le varianti delle edizioni del 1820/1821, 1823, 1826* [con testo tedesco a fronte], Bompiani, Milano 2012, p. 491). Tale prosa del mondo Hegel la ritrova anche nelle opere teatrali ancora diffuse nel suo tempo: “Come per questi astratti ideali, è venuta egualmente a noia la naturalezza già in voga nell’arte. A teatro per es. ognuno si è cordialmente stancato delle banali storie familiari e della loro trattazione naturalistica. I lamenti del padre per la moglie, i figli e le figlie, per lo stipendio, per il costo della vita, per la dipendenza da ministri e per gli intrighi di uscieri e segretari, ed egualmente le tribolazioni della signora con le domestiche in cucina e con quei bei tipi delle figlie, innamorate e sentimentali, in tinello, tutte queste cure ed affanni, ognuno le trova più fedelmente e meglio a casa propria” (ivi, p. 184; cfr. ed. di F. Valagussa, cit., p. 517).

29 Cfr. Stendhal, *Lucien Leuwen*, in *Romans et Nouvelles*, a cura di H. Martineau, Gallimard [La Pléiade], Paris 1952, 2 voll., vol. I, tr. it. di M.T. Sposato, *Lucien Leuwen*, Sansoni, Firenze 1966, 2 voll., vol. I, p. 82, e P. Désalmand, *Cher Stendhal. Un pari sur la gloire*, Presses de Valmy, Charenton-le-Pont 1999, p. 97. Sulla valutazione di Napoleone da parte di Stendhal, cfr. M. Heisler, *Stendhal et Napoléon*, Nizet, Paris 1977, e, solo per accenni, G. May, *Stendhal and the Age of Napoleon*, Columbia University Press, New York 1977.

30 Cfr. M. Colesanti, *Stendhal. Le regole del gioco*, Garzanti, Milano 1983, p. 33.

31 Stendhal, *La chartreuse de Parme*, in *Romans et Nouvelles*, cit., vol. II, tr. it. di G. Celati, *La certosa di Parma*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 88.

32 Ivi, pp. 95, 96.

33 Ivi, p. 135.

34 Stendhal, *Le rouge et le noir*, in *Romans et Nouvelles*, cit., vol. I, tr. it. di D. Valeri, *Il rosso e il nero*, Einaudi, Torino 1993, pp. 29, 25.

35 Ivi, pp. 112, 113.

36 L. Tolstoj, *Guerra e pace*, tr. it. di E. Carafa d’Andria, Einaudi, Torino 1968, 3 voll., vol. I, p. 305.

37 Ivi, vol. II, p. 446. Pensieri simili ritornano in molti autori che sentono la vanità della gloria. Montaigne riporta l’opinione di due filosofi antichi (“Crisippo e Diogene sono stati i

primi e più decisi autori del disprezzo della gloria: e fra tutti i piaceri dicevano che non ce n'era uno più pericoloso e da fuggire di quello che ci viene dall'approvazione altrui”), ma la sua convinzione è diversa: “Poiché essa trae seco molti vantaggi per i quali può rendersi desiderabile. Essa ci acquista benevolenza, ci rende meno esposti alle ingiurie e alle offese di altri, e cose del genere” (*Essays*, tr. it. cit., III, XVI, pp. 1145).

38 Cfr. S. Loriga, *Le petit x. De la biographie à l'histoire*, cit., pp. 39, 212-215.

39 Cfr. Th. Carlyle, *On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History*, University of Nebraska Press, Lincoln-London 1966 [Il testo si trova anche on line nel quadro del progetto Gutenberg: <http://www.gutenberg.org>], tr. it. *Gli eroi. Il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, BUR, Milano 1992. Per Carlyle si veda anche la prefazione di Ralph Waldo Emerson a *Representative Men* (Houghton Mifflin, Boston-New York 1903). Sugli eroi in Carlyle, cfr. B.H. Lehman, *Carlyle's Theory of the Hero. Its Sources, Development, History and Influence on Carlyle's Work. A Study of a Nineteenth Century Idea*, AMS Press, New York 1966.

40 Si tratta di: 1) L'eroe come divinità (ad esempio Odino nella mitologia nordica); 2) L'eroe come profeta (Maometto); 3) L'eroe come poeta (Dante, Shakespeare); 4) L'eroe come prete (Lutero, Knox); 5) L'eroe come uomo di lettere (Johnson, Rousseau, Burns) [un genere di eroismo considerato recente]; 6) L'eroe come re o uomo capace di comandare gli altri (Cromwell, Napoleone). Malgrado le differenze, tutti gli eroi partecipano della medesima stoffa e grandezza, per cui, ad esempio, profeti e preti aprono entrambi la vita al divino, creando e mantenendo le religioni, “forme eroiche dell'esistenza umana in questo mondo”. Nel passato anche i profeti e i poeti, in quanto *vates*, venivano identificati come portatori di una visione più alta.

41 Per il culto dell'eroe, anche di quello letterario (Ivanohe, D'Artagnan), centrale nel nazionalismo ottocentesco, si veda L. Riall, *Garibaldi. Invention of a Hero*, Yale University Press, New Haven-London 2007, tr. it. *Garibaldi. L'invenzione di un eroe*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 61. Cfr., inoltre, S. Hook, *The Hero in History*, Beacon Press, Boston 1955.

42 G. Mazzini, in *Scritti editi e inediti* (SEI), P. Galeati, Imola 1906-1943, vol. XXIX, pp. 92-94 (l'originale è in inglese).

43 A. Dumas, *Le memorie di Garibaldi*, Mursia, Milano 1973, p. 22.

44 F. Mini, *Eroi della guerra. Storie di uomini d'arme e di valore*, il Mulino, Bologna 2011, p. 126. Sulle condizioni imposte dalla Grande guerra all'esistenza dei combattenti, cfr. più avanti, p. 121. Su Jünger si veda l'acuto giudizio di W. Benjamin, *Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelschrift "Krieg und Krieger" Herausgegeben von Ernst Jünger*, in *Kritiken und Rezensionen*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1999, vol. III (1912-1940), tr. it. *Critiche e recensioni. Tra avanguardie e letteratura di consumo*, Einaudi, Torino 1979, pp. 149-160.

VI. Uomini infami

1 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, cit., vol. I, p. 88, tr. it. cit., vol. I, p. 103.

2 Platone, *Repubblica*, 619 B, tr. it. di F. Sartori, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1984, vol. 6, p. 642. Il tema del destino delle anime viene ripreso da Plotino in questi termini: “Ma cosa sono le sorti? Esse indicano la condizione dell’universo quale era al tempo in cui le anime vennero nel corpo, il loro venire in un particolare corpo, il nascere da determinati genitori e in un certo luogo e, in generale, quelle cose che abbiamo chiamato circostanze esterne [...]. Tra gli uomini ve ne sono alcuni che, soggiogati dagli influssi dell’universo e dalle circostanze esterne, come presi da un incantesimo, finiscono per ridurre se stessi a poco o a nulla; altri, riuscendo a padroneggiare tali influssi e sollevando, per così dire, le loro teste verso il mondo superiore e al di fuori dell’anima, salvano la parte migliore e più antica dell’essenza dell’anima” (Plotino, *Enneadi*, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, prefazione di F. Adorno, UTET, Torino 1997, 2 voll., II, 3, 15, vol. I, pp. 270-271).

3 M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, in “Cahiers du chemin”, n. 29, 15 gennaio 1977, pp. 12-29, ora in *Dits et écrits*, cit., vol. III, pp. 237-255, tr. it. *La vita degli uomini infami*, il Mulino, Bologna 2009 (Postfazione di R. Bodei, *Storie dei senza storia*, pp. 73-88).

4 Omero, *Iliade*, VI, 146-149, e cfr. ivi, XXI, 462-466.

5 Mimnermo, Frammento 2 W, vv. 1-10.

6 Erodoto, *Le storie*, IV, 44-46, 2 voll., a cura di A. Colonna e F. Bevilacqua, UTET, Torino 1996, vol. II, pp. 313-315.

7 Cfr. P. Boitani, *Prima lezione sulla letteratura*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 31. Nello stesso volume, a p. 65, Boitani cita un testo di rara bellezza, dove il Venerabile Beda riferisce che, quando Paolino, missionario romano, cercò di convertire un re sassone al cristianesimo, questi chiese prima il parere di un suo consigliere, che gli disse: “Questa vita degli uomini sulla terra, mio sovrano, in confronto a tutto il tempo che è per noi sconosciuto, mi sembra simile a quando, durante l’inverno, tu sieda a cena con tutti i tuoi guerrieri e i tuoi ministri, in una sala calda per il gran fuoco che vi arde nel centro, mentre fuori ovunque infuria una bufera di pioggia e di neve. Un passero attraversa con rapido volo la sala, entrando da una porta e subito uscendo dall’altra; nell’attimo in cui rimane dentro non è colpito dalla burrasca invernale, ma trascorso quel brevissimo momento di quiete subito sfugge al tuo sguardo e ritorna al gelo dal quale è venuto. Così pure la vita dell’uomo è visibile, ma per un solo momento; di ciò che è prima e dopo quest’attimo nulla sappiamo. E dunque se questa nuova religione ci dà una certezza, mi sembra giusto seguirla” (Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, a cura di B. Colgrave e R.A.B. Mynors, Clarendon Press, Oxford 1969, II, XIII, 3).

8 H. von Hofmannsthal, *Jedermann. Das Spiel vom Sterben des reiches Mannes*, S. Fischer, Berlin 1911, tr. it. *Ognuno. Il dramma della morte del ricco (Jedermann)*, Tea, Milano 1989.

9 Si pensi soltanto a storici francesi come E. Le Roy Ladurie di *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris 1975, tr. it. *Storia di un paese: Montaillou, un villaggio occitanico durante l’inquisizione, 1294-1324*, Rizzoli, Milano 1975, e, tra gli italiani, a C. Ginzburg di *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Torino 1976, a N. Revelli, *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*, Einaudi, Torino 1977, o a G. Levi di *Le pouvoir au village. Histoire d’un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Gallimard, Paris 1989, tr. it. *L’eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento*, Einaudi, Torino 1985.

10 Cfr. J.-L. Ménétier, *Journal de ma vie* [1764], Éditions Montalba, Paris 1962, tr. it. *Così parlò Ménétier. Diario di un vetraio del XVIII secolo*, Garzanti, Milano 1992; A. Lottin, *Vie et mentalité d’un Lillois sous Louis XV*, E. Raoust, Lille 1968; V. Jamerey-Duval, *Mémoires*, a cura di J.M. Goulemot, Sycomore, Paris 1981.

11 M. Schwob, *Vies imaginaires*, Charpentier, Paris 1896, tr. it. *Vite immaginarie*, Adelphi, Milano 1972, p. 14. Sul genere di biografie inventate (o che mescolano dati storici a rielaborazioni fantastiche) e anche sui precedenti e le riprese in questi ultimi decenni delle storie di Schwob e di storie alla Schwob, cfr. B. Fabre, *L’Art de la biographie dans Vie imaginaires de Marcel Schwob*, Honoré Champion, Paris 2010, che, per gli esempi più recenti, cita i libri di P. Michon, *Vies minuscules*, Gallimard, Paris 1984, e di G. Macé, *Vies antérieures*,

Gallinari, Paris 1991 (negli ultimi decenni del secolo scorso il genere ha avuto una certa diffusione). Un piccolo genere letterario complementare alla composizione di vite immaginate dei senza storia è sia quello di reinventare le vicende di poeti famosi, cfr., ad esempio, D. Malouf, *An Imaginary Life*, Chatto & Windus, London 1978 (su Ovidio e il suo esilio), sia quello di descrivere le opere di poeti che immaginano vite ed episodi di altri poeti (cfr. G. Klock, *Imaginary Biographies. Misreading the Lives of the Poets*, Continuum, New York 2007).

12 M. Schwob, *Vies imaginaires*, tr. it. cit., pp. 123-127.

13 Cfr. Tucidide, II, 41.

14 Cfr. J.W. Goethe, *Incomincia la novella storia [Campagne in Frankreich]*, Sellerio, Palermo 1981, pp. 64-66.

15 Ho sviluppato questo tema, con diverso taglio e maggiore ampiezza, in *Il rosso, il nero, il grigio: il colore delle moderne passioni politiche*, in AA.VV., *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 315-355. Da Napoleone in poi, nei regimi autoritari (e, soprattutto, nei totalitarismi) si spezza la reciprocità dell'*archein kai archesthai* (del "comandare e dell'essere comandato") che per Aristotele costituiva la natura dell'uomo padrone di se stesso, cfr. ivi, I, 2, 1252 b, e per Kant, entro certi limiti, l'essenza dell'autonomia individuale.

16 L. Tolstoj, *Resurrezione*, cit., pp. 423, 424.

17 Cfr. A. Solženicyn, *Arcipelago Gulag*, 3 voll., Mondadori, Milano 1995, vol. II, pp. 19 sgg.

18 Cfr. S.F. Cohen, *Bucharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography 1888-1938*, Alfred A. Knopf, New York 1973, tr. it. *Bucharin e la rivoluzione bolscevica. Biografia politica 1888-1938*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 367.

19 Lev Razgon, citato in M. Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*, Corbaccio, Milano 1993, p. 344.

20 Si vedano gli *Archives of Political Repression in the USSR from 1918 to 1954; Memorial International Historical, Educational Charitable of Human Rights*: nipc@memo.ru e il sito web *Storia del Gulag*: www.gulag-italia.it, realizzato in italiano dalla Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, che contiene anche i dati sugli internati italiani (novecentoventi), oltre che l'elenco dei carnefici e delle vittime. Su *Memorial* cfr. anche M. Ferretti, *La memoria mutilata. La Russia ricorda*, cit., pp. 343-390.

21 G. Steiner, *Proofs and Three Parables*, Faber & Faber Inc., London 1992, tr. it. *Il correttore*, Garzanti, Milano 1992, pp. 52-53. Si veda anche V. Šalamov, *I racconti di Kolyma*, Einaudi, Torino 1999.

22 Cfr., ad esempio, P. Fussell, *The Great War and the Modern Memory*, Oxford University Press, Oxford 1975, tr. it. *La grande guerra e la memoria moderna*, il Mulino, Bologna 1984; E.J. Leed, *No man's Land. Combat & Identity in World War I*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, tr. it. *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella Prima guerra mondiale*, il Mulino, Bologna 1985, e J. Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, tr. it. *Il lutto e la memoria. La grande guerra nella storia culturale europea*, il Mulino, Bologna 1998. Cfr. anche *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, a cura di R. Koselleck e M. Jeismann, Fink, München 1994. Sul mito dei morti che non solo risorgono per combattere, ma rientrano anche nelle loro case, cfr. M. Barrès, *Le blason de France, ou ses traits éternels dans cette guerre et dans les vieilles épopées*, in "Proceedings of the British Academy", VII (1915-1916), pp. 339-358, e J. Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*, tr. it. cit., pp. 292-295, 299.

23 Sul modello "forte" dell'eroe di guerra, simbolo di virilità, nella storia tedesca, cfr. R. Schilling, *Kriegshelden. Deutungsmuster heroischer Männlichkeit in Deutschland 1813-1945*, Ferdinand Schönonh, Paderborn 2002.

24 Fra i tanti, un esempio significativo di questa intima compenetrazione tra i gregari e la Guida in quanto accomunati dall'eroismo si può trovare nella cartolina postale con francobolli che rappresentano Hitler, nel 1937, in occasione del suo compleanno, su cui è stampata la dicitura *Wer ein Volk retten will, kann nur heroisch denken*: "Chi vuole salvare un popolo, deve pensare solo in maniera eroica" (riprodotta in F.V. Grunfeld, *The Hitler File*, Book Club Association-Weidelfeld & Nicholson, London 1974, tr. it. *Il caso Hitler. Storia sociale della Germania e del nazismo 1918/1945*, Bompiani, Milano 1975, p. 243).

25 Carl Schmitt in *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* [Conferenza di Kiel del 1938], tr. it. *Sul Leviatano*, il Mulino, Bologna 2011, p. 93, riconosce che la malattia mortale dello Stato-Leviatano di Hobbes è consistita nell'ammettere che privatamente (dato che il

pensiero è libero) sia lecito non credere a quanto si deve pubblicamente approvare in base alla volontà del sovrano. In questo modo, infatti, Hobbes rafforza quel razionalismo individualistico che sta alla base della sua teoria del contratto, aprendo la strada al liberalismo.

26 Nella sterminata letteratura sulle vicende dell'Unione Sovietica, merita di essere segnalato il tentativo di ricostruzione della figura di Stalin da parte di Domenico Losurdo, che, pur discutibile in diversi punti, cerca di comprendere le sue decisioni nel loro contesto e, soprattutto, al di fuori di una sbrigativa psicopatologia criminale del potere: *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma 2008, e Id., *La lettura delle grandi crisi storiche dalla Restaurazione ai giorni nostri*, in "Belfagor", LXVII (2012), n. 2, pp. 151-172.

27 Cfr. S. Givone, *Metafisica della peste. Colpa e destino*, Einaudi, Torino 2012, in particolare pp. x e sgg., 186-201.

28 S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012, p. XVIII.

29 F. Mini, *Eroi della guerra. Storie di uomini d'arme e di valore*, cit., pp. 17-19 (fanno eccezione parte degli ufficiali che seguono i valori di una tradizione familiare o di una appartenenza ideologica). Cfr. anche Id., *Soldati*, Einaudi, Torino 2008, e J.J. Sheehan, *Where Have All the Soldiers Gone? The Transformation of Modern Europe*, Houghton Mifflin, Boston 2008, tr. it. *L'età post-eroica. Guerra e pace nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 165.

30 F. Mini, *Eroi della guerra. Storie di uomini d'arme e di valore*, cit., pp. 165-166.

31 L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, il Mulino, Bologna 2011, p. 105. Una riflessione sul fallimento dell'eroe letterario si trova in G. Ferroni, *Dopo la fine*, Einaudi, Torino 1996.

32 Cfr. R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford University Press, Oxford 1981, tr. it. *Spiegazioni filosofiche*, il Saggiatore, Milano 1987, pp. 354 sgg.

33 Oltre alla ormai classica opera di P. Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983, 3 voll., tr. it. *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano 1986-1988 (su cui cfr. R. Bodei, *Intrigue et multiplicité des temps dans le récit historique*, in *Hommage à Paul Ricoeur*, Éditions de l'Université d'Ottawa-University of Ottawa Press, Ottawa 55 [1985], n. 4, pp. 247-260), si veda anche la concisa definizione che Tony Judt dà degli storici nella sua autobiografia *The Memory Chalet*, Penguin, London-New York 2010, p. 11: "Non siamo che filosofi che insegnano per esempi" (*we are but philosophers teaching with examples*). Per il "principio di responsabilità" e l'impegno a mantenere la promessa e l'*ipse*, cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, tr. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 2002, e P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, cit.; Id., *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, il Mulino, Bologna 2004. Questo mutamento si è accentuato negli ultimi anni, cfr. più avanti pp. 50, 89-90, 126.

VII. La vita più desiderabile

1 Per Paolo, cfr. *Lettera ai Galati*, 2, 19-20. Su Padre Pio, si vedano S. Luzzatto, *Padre Pio. Miracoli e politica nell'Italia del Novecento*, Einaudi, Torino 2007 e, per le premesse del tema, C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate*, Einaudi, Torino 2010. Un classico esempio devozionale è il quattrocentesco *De imitatione Christi*, tr. it. *Imitazione di Cristo*, Rizzoli, Milano 2009, attribuito a lungo a Thomas à Kempis, ma forse opera di Jean Gerson. Il libro ebbe una vasta influenza anche perché, oltre a dare consigli su come curare la propria interiorità, proponeva il *contemptus omnium vanitatum mundi*, il disprezzo di tutte le vanità del mondo.

2 Cfr. Paolo, *Lettera ai Filippesi*, 2, 6.

3 Cfr. L. du Néant, *Il trionfo delle umiliazioni. Lettere*, a cura di M. Bergamo, Marsilio, Venezia 1996.

4 Platone, *Repubblica*, 361 E-362 A, tr. it. cit. p. 68, e cfr. G. Bof, *Il martire oggi: per una teologia della giustizia*, con postfazione di R. Bodei, Edizioni Paoline, Milano 1999.

5 Si tratta di un testo che negli ultimi tempi è stato meritatamente molto studiato. Sono apparsi da poco sia una traduzione inglese con ricco commento (Th.J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, ma c'è anche una buona edizione italiana: *Passione di Perpetua e Felicità*, in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A.A.R. Bastiaensen, Mondadori [Fondazione Valla], Milano 1987), sia una serie di saggi: *Perpetua's Passion. Multidisciplinary Approaches to the 'Passio Perpetuae et Felicitatis'*, a cura di J.N. Bremmer e M. Formisano, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

6 Prudenizio, *Peristephanon*, v, 23-214; i, 1-3; v, 157-164, tr. it. *Le corone* [con testo latino a fronte], a cura di L. Canali, Le Lettere, Firenze 2005, *ad loc.*

7 Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, 4, 13.

8 Cfr. L. Braudy, *The Frenzy of Renown. Fame and Its History*, Vintage, New York 1997, pp. 150-189.

9 Tra le innumerevoli opere si vedano almeno quelle di W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Basil Blackwell, Oxford 1965; R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Viking, London 1986; G.W. Bowersock, *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; J. Perkins, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, London-New York 1995; e J. Engberg, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2007.

10 Cfr. R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, tomo LI, Bruxelles 1956), fasc. 3, pp. 12 sgg.; S. Gastaldi, *Bios Hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2003; e Ch. Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, Beck, München 1998, tr. it. *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci, Roma 2004.

11 Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VI, 29, a cura di M. Gigante, Laterza, Bari 1962, p. 256. Molte delle notizie che abbiamo sui filosofi antichi nelle *Vite e opinioni dei filosofi* di Diogene Laerzio (preceduto da Aristosseno e ancor prima da Antigono di Caristo, che scrisse le sue popolari *Vite dei filosofi* attorno al 240 a.C.) hanno spesso carattere aneddotico e superficiale, ma sono pur sempre servite a presentare dei modelli.

12 Platone, *Teeteto*, 173 E-174 A, tr. it. di M. Valgimigli, in *Opere complete*, cit., vol. 2, p. 124.

13 Plotino, *Enneadi*, I, 6, 8, 21, tr. it. cit., vol. I, p. 201.

14 Manilio, *Astronomica. Il poema degli astri*, tr. it. di R. Scarcia, testo critico di E. Flores, Mondadori [Fondazione Valla], Milano 1996, vv. 54, 66-78.

15 Lucrezio, *De rerum natura*, tr. it. cit., II, vv. 1030-1032, 1037-1039, p. 157.

16 R. Bague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'Univers*, Fayard, Paris 1999, tr. it. *La saggezza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'universo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 284, 307. Si veda anche G. Galilei, *On Sunspots. Galileo Galilei & Christoph Scheiner*, tradotto e introdotto da E. Reeves e A. Van Helden, Chicago University

Press, Chicago 2010. Per le premesse della rivoluzione astronomica e la possibile individuazione nel 134 a.C. di una *nova* grazie a Ipparco di Nicea, cfr. R. Bodei, *How the World Ceased to Be Eternal: Christian Objections to Pagan Cosmology*, in “Memorie della Società Astronomica Italiana”, LXII (1991), n. 3, pp. 615-629. Per un quadro più complesso, anche dal punto di vista letterario, del rapporto delle civiltà umane con gli astri, cfr. P. Boitani, *Il grande racconto delle stelle*, il Mulino, Bologna 2012.

¹⁷ Cfr. L. Heine, *Geständnisse*, in *Sämtliche Werke*, Insel, Leipzig 1910-1915, vol. X, p. 171, e cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 341 Zusatz.

¹⁸ *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL), VI, 23003 e cfr. *Iscrizioni funerarie sortilegi e pronostici di Roma antica*, a cura di L. Storoni Mazzolani, Einaudi, Torino 1973, n. XXXII, pp. 64-65.

¹⁹ Marco Aurelio, *A se stesso* [*Pensieri*], IV, 48.

²⁰ Cfr. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, tr. it. *Il principio speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano 1994, vol. III, p. 1327, e G. Keller, *Der Grüne Heinrich*, in *Gesammelte Werke in vier Bänden*, Insel, Leipzig 1911, vol. 2, p. 711 (devo il reperimento del passo kelleriano a Tomaso Cavallo, che ringrazio anche per aver letto una prima versione di questo mio libro). Keller, che si era identificato per un certo periodo con le posizioni di Feuerbach, da lui conosciuto a Heidelberg, aveva dichiarato l'anima *ein Trugbild*, una immagine ingannevole e aveva detto di non considerare la morte “un pensiero spaventoso”, cfr. H. Dünnebie, *Gottfried Keller und Ludwig Feuerbach*, F. Ketner, Zürich 1913, pp. 83, 86.

²¹ Cfr. K. Schlechta, *Nietzsches großer Mittag*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1954, tr. it. *Nietzsche e il grande meriggio*, Guida, Napoli 1981.

VIII. Celebrità e riconoscimento

1 *Thesaurus Linguae Latinae*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1894 sgg. (la conclusione è prevista nel 2050), *ad loc.* I volumi pubblicati si trovano anche on line.

2 M. Schwob, *Vies imaginaires*, cit., pp. 36-37. Date le scarse notizie sul personaggio, Schwob si era ispirato alla figura di Eracito quale viene presentata da Diogene Laerzio (misantropo, sdegnoso, amante della solitudine, ma non pieno di *hybris* come Erostrato), cfr. B. Fabre, *Révéler l'obscur, inventer la vie. Trois vies imaginaires de Marcel Schwob (Erostrate, Clodia, Cecco Angiolieri)*, in AA.VV., *Retours à Marcel Schwob. D'un siècle à l'autre (1905-2005)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2007, pp. 158-159. Per la ricerca della fama a ogni costo, cfr. P. Cherchi, *Erostrati e astripeti*, Il maestrale, Nuoro 2005. Alessandro Verri scrisse una *Vita di Erostrato*, pubblicata a Milano 1815, che si può ora leggere on line (<http://it.wikisource.org>), dove fa dire a Erostrato: “Ma primieramente la cagione motrice del mio eccelso disegno non fu già quella per cui tanti capitani e conquistatori, esultando per le vittorie, depredarono i più ricchi templi. Sovvengavi di quello di Mileto consegnato alle fiamme da Serse dopo averne rapiti i tesori, e di quello di Delfo saccheggiato più volte per la sua opulenza. Né giovò loro la celebrità degli oracoli a preservarli da tanta profanazione. Io non fui spinto da abbiezza ingordigia di furto, ma dal solo e generoso desiderio della fama. Ora con qual proporzione di giustizia furono e saranno impuniti gl'illustri depredatori, ed io severamente castigato? Qual altra gloria, siccome quella a cui anelo, fu mai acquistata con minori sciagure degli uomini? Distrussi, è vero, in una notte l'opera di secoli, una meraviglia del mondo, il santuario delle nazioni, il più splendido culto, il tesoro delle arti e delle offerte pietose. Ma per me non pianse la vedova sul campo sanguinoso, non strinse la madre al seno palpitante il pargoletto al suono delle mie trombe, non rimboccarono di sangue i fiumi, non sospirarono gli orfani sull'avello del padre, non questi dilacerò il saio per la morte del figliuolo”.

3 Cfr. T. Cowen, *What Price Fame?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 2000, p. 2.

4 È difficile distinguere il concetto di *kleos aner* (uomo illustre) da quello di persona famosa o coperta di gloria. Sembrerebbero a prima vista più vicini alla nostra idea di celebrità i vincitori delle Olimpiadi o gli aurighi bizantini, ma già nell'*Odissea* l'elogio, attribuito ai Feaci, della corsa e del pugilato è legato proprio alla gloria: “Per un uomo non v'è gloria maggiore, finché vive, / che compiere imprese coi piedi e con le sue mani” (Omero, *Odissea*, VIII, 147-148, tr. it. di G.A. Privitera in Omero, *Odissea*, vol. II, Mondadori [Fondazione Valla], Milano 1982, p. 107). È stato soprattutto Pindaro a cantare la gloria dei vincitori delle gare greche, cfr. *Olympica*, VII, 64; *Istmica* III, VI, 10 sgg.; 12 sgg., *Pitica*, I, 92 sgg., e cfr. M.R. Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la edad media castellana*, cit., pp. 25-28.

5 Cfr. F. Inglis, *A Short History of Celebrity*, Princeton University Press, Princeton 2010, p. 4. Si veda anche, per alcune precisazioni sulle differenze tra i vari generi di celebrità e dei livelli dei media per ottenerla, G. Turner, *Understanding Celebrity*, Sage, London 2004.

6 Cfr. D. Giles, *Illusions of Immortality. A Psychology of Fame and Celebrity*, St. Martin Press, New York 2000, pp. 3-4, e M. Odina, G. Halevi, *El factor fama*, Anagrama, Barcelona 1998. Nell'esplorare la gamma dei mondi possibili del futuro, non senza notevoli implicazioni filosofiche, i racconti di fantascienza presentano inaspettate varianti sui modi di raggiungere l'immortalità, cfr. S.R.L. Clark, *How to Live Forever. Science Fiction and Philosophy*, Routledge, London-New York 1955.

7 Sul ruolo svolto dalla fotografia nel creare e moltiplicare le celebrità, cfr. B. Howell, *Celebrity Impersonators and the Cult(ure) of Fame*, Arsenal Pulp Press, Vancouver 2007 (con diverse fotografie). Sull'origine del fenomeno delle stelle del cinema, cfr., invece, R. De Cordova, *Picture Personalities. The Emergence of the Star-System in America*, The University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1990, che pone l'accento sull'interesse che si dedica, a partire dal 1914, alla vita privata di attrici e attori (cfr. *ivi*, p. 98 sgg.).

8 Cfr. F. Bader, *De l'auscultation à la “célébrité” en latin: formes de la racine “*kel”*, in *Hommages à Jean Cousin*, Les Belles Lettres, Paris 1983, pp. 27-60.

9 Sulle celebrità accidentali, cfr. AA.VV., *Celebrity. The Media as Image Makers*, a cura di J.

Monaco, Random House Inc., New York 1978, e G. Turner, *Understanding Celebrity*, cit., pp. 21-22. Sul rifiuto di credere che Elvis Presley sia davvero morto, cfr. G. Marcus, *Dead Elvis. A Chronicle of a Cultural Obsession*, Doubleday, New York 1991.

10 Cfr. R. Schickel, *Intimate Strangers. The Culture of Celebrity*, Ivan R. Dee, Chicago 1985, p. 4.

11 Cfr., ad esempio, C. Mwaniki, *Becoming a Better Self*, Authorhouse, London 2009.

12 J. Raisborough, *Lifestyle media and the formation of the self*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, Houndmills-New York 2011, pp. 25-68.

13 S. Gundle, C.T. Castelli, *The Glamour System*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, Houndmills, New York 2006, p. 21. Il libro contiene una dotta e ampia analisi del significato della parola *glamour*, della sua origine e della sua evoluzione (cfr. *ivi*, pp. 3-13). Secondo alcuni deriva dalla deformazione, nello scozzese antico, di *grammar* (grammatica) legata a sua volta, in una società illetterata, a *gramarye* (dottrina occulta, magia) o, sempre nello scozzese antico, da *clamour*. Più in generale, designa quindi una forma di bellezza che attrae magicamente. Altri pensano infatti a un nesso con l'antico francese *gramaire*, che indica il libro di formule magiche, sempre, a proposito di grammatica, nel francese antico, con *grimoire*, grammatica latina incomprensibile. Walter Scott introdusse il termine nel linguaggio letterario nel suo poema *The Lay of Last Minstrel* del 1805. Attraverso il *glamour*, ricchezza, stile, tempo libero e cura della bellezza, già monopolio della nobiltà nella società feudale, sono ora divenuti attributi desiderabili che tutti possono virtualmente comprare o copiare.

14 D. Bell, J. Hollow, *Ordinary Lifestyles. Popular Media, Consumption and Taste*, in AA.VV., *Ordinary Lifestyles. Popular media, Consumption and Taste*, a cura di D. Bell e J. Hollows, Open University Press, Berkshire (England) 2005, pp. 1-18. E si veda anche il volume di AA.VV., *Lifestyle Shopping. The Subject of Consumption*, a cura di R. Shields, Routledge, London 1992.

15 Per l'autorappresentazione di sé e il darsi tono nella società cfr. B. Carnevali, *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*, cit.

16 A. Elliott, *Concepts of the Self*, Polity Press, Cambridge, UK, 2007, tr. it. *I concetti del sé*, Einaudi, Torino 2010, p. 198, ma, soprattutto, A. Elliott, Ch. Lemert, *Deadly worlds. The Emotional Costs of Globalization*, Routledge, London 2006, tr. it. *Il nuovo individualismo. I costi emozionali della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2007.

17 Cfr. W. Shakespeare, *Hamlet*, atto II, scena II, vv. 548-557, tr. it. *Amleto*, a cura di A. Lombardo, Garzanti, Milano 2004, pp. 115, 117: "[...] Non è mostruoso / Che questo attore, in una mera finzione, / In un suo sogno e passione, possa tanto forzare / La sua anima al concetto che per il suo parere / Tutto il suo volto è impallidito, lacrime / Nei suoi occhi, disperazione nel suo aspetto, / La voce rotta, e l'intera funzione / Che s'adattava con forme alla sua idea? E tutto per niente. Per Ecuba! Cos'è / Ecuba per lui, o lui per Ecuba, / che debba piangere per lei?". Sul ruolo ambiguo della fantasia, che accomuna la stramberia alla creatività, si ricordi di Shakespeare anche la nota affermazione, nel *Midsummer Night's Dream*, v, 1, vv. 7-8: "Il lunatico, l'amante e il poeta sono fatti / Di immaginazione" (tr. it. di A. Lombardo e N. Fusini, *Sogno di una notte di mezza estate*, Feltrinelli, Milano 2006).

18 Cfr. D. Horowitz, *The Star as Icon. Celebrity in the Age of Mass Consumption*, Columbia University Press, New York 2008, pp. 1-22 e 125-131; G. Turner, *Understanding Celebrity*, cit., pp. 96-102. Per alcuni aspetti, cfr. M. Ferraris, *Piangere e ridere davvero. Feuilleton*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2009. Si veda anche P.D. Marshall, *Celebrity and Power. Fame in Contemporary Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997, pp. x, 65, che guarda al fenomeno senza moralismo, vedendolo funzionale a un processo di costruzione dell'identità. Diverso per molti aspetti, a livello di cultura popolare, il *feuilleton* dell'Ottocento e del primo Novecento o il fotoromanzo (invenzione italiana del 1946, con "Grand Hotel", che ha rappresentato, in America Latina, il modello per le *telenovelas*, e su cui si veda A. Bravo, *Il fotoromanzo*, il Mulino, Bologna 2003), che contenevano storie di personaggi immaginari nei quali i lettori in genere e, nel secondo caso, specie le lettrici, potevano identificarsi.

19 Sulla funzione del gossip nel favorire l'integrazione sociale attraverso la creazione di reti di rapporti personali e di forme di identificazione collettiva, cfr. P. Meyer Spacks, *Gossip*, Alfred A. Knopf, New York 1985, e, più in generale, J.R. Bergmann, *Discreet Indiscretions. The Social Organization of Gossip*, Aldine de Gruyter, New York 1993. Un illustre antropologo, che dopo decenni da africanista, ha visto con occhi nuovi la società occidentale contemporanea, ha osservato: "Fin qui si era raramente assistito a una tale confessione pubblica di opinioni, reazioni, dichiarazioni e *coming out* di vario genere". Eppure, il "bisogno di raccontarsi, di

trasformare in narrazione le vicende della propria vita personale, è comune a tutti; a dire il vero, è semplicemente l'espressione della dimensione simbolica dell'individuo, che ha bisogno della dimensione degli altri e della parola per esistere davvero" (M. Augé, *Futuro*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 27-28).

20 Cfr. O.G. Brim, *Look at me! The Fame Motive from Childhood to Death*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2009, pp. 22-33, 172-173.

21 C. Kavafis, *Oso mporeis*, tr. it. *Per quanto sta in te*, in *Settantacinque poesie*, cit., p. 59.

22 Cfr. Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, in *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977.

23 A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres complètes*, sotto la direzione di J.-P. Mayer, Gallimard, Paris 1951-1995, vol. I, tr. it. *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, 2 voll., a cura di N. Matteucci, UTET, Torino 1968-1969, vol. II, p. 593.

24 Cfr. F.B.M. de Waal, *Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes*, Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1982; A. Zahavi, *The Handicap Principle. A Missing Piece of Darwin's Puzzle*, Oxford University Press, Oxford 1997, tr. it. *Il principio dell'handicap*, Einaudi, Torino 1997; Ch. Boehm, *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 1999; C. Stanford, *The Apes Gift. Meat-eating, Meat-sharing, and Human Evolution*, in AA.VV., *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us About Human Social Evolution*, a cura di F.B.M. de Waal, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 2001.

25 Cfr. A. Honneth, *Anerkennung und Mißachtung. Ein formales Konzept der Sittlichkeit*, Prolusione universitaria, tr. it. *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubettino, Soveria Mannelli 1993.

26 I. Berlin, *Two Concepts of Liberty* [1958], in *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 2002, tr. it. *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 56. Anche A. Honneth considera il bisogno di riconoscimento come insito nella natura umana, cfr. *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992, tr. it. *La lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002. Analoga valutazione, da una diversa e nuova prospettiva, danno G. Brennan e Ph. Pettit, *The Economy of Esteem. An Essay on Civil and Political Society*, Oxford University Press, Oxford 2004. Per una critica ingenerosa della teoria del riconoscimento, intesa come accettazione ideologica dell'esistente, cfr. P. Markell, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2003.

27 Sono molti gli individui, noti solo in ambiti ristretti, la cui vita è stata considerata esemplare, come quella di Uriel da Costa, uno dei maestri di Spinoza, presentato come *exemplar humanae vitae*. G. Albiac ne ha ripubblicato e tradotto l'autobiografia, secondo l'edizione datane da C. Gebhardt (*Die Schriften des Uriel da Costa, mit Einleitung, Übertragung und Regesten*, Carl Winter, Heidelberg-Hertzberger, Amsterdam-Oxford University Press, London 1922); *Exemplar humanae vitae. Espejo de una vida umana*, Hyperión, Madrid 1985.

28 Sull'ambiguità e i molteplici significati del termine "riconoscimento", cfr. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris 2004, pp. 9 sgg. Per un più preciso orientamento, si veda, più avanti, pp. 146-154.

29 Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 1253 a, tr. it. *La politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1966, pp. 9-10.

30 Il *conatus*, termine tratto dalla fisica di Galilei, è lo "sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere" per un tempo indefinito.

31 Th. Hobbes, *The elements of Law, Natural and Politic*, a cura di F. Tönnies, Simpkin, Marshall and Co., London 1889 (Cambridge University Press, Cambridge 1928), tr. it. di A. Pacchi, *Elementi di legge naturale e politica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, IX, 21, pp. 75, 76. Tale posizione hobbesiana, come suggerisce indirettamente Paul Ricoeur, può essere vista, rovesciando la prospettiva, come dovuta alla "fragile identità" di ciascuno di noi: "È un dato di fatto che l'altro, in quanto altro, viene percepito come un pericolo per la propria identità, per l'identità nostra, collettiva, come per l'identità mia, individuale. Possiamo stupircene, certo: dobbiamo ammettere, allora, che la nostra identità è fragile al punto da non poter sopportare, da non poter tollerare che altri abbiano modi diversi di organizzare la propria vita, di comprendersi, d'iscrivere la loro propria identità nella trama del vivere insieme? È così. Sono appunto le umiliazioni, le ferite reali o immaginarie alla stima di sé, sotto i colpi dell'alterità mal tollerata, che conducono dall'accoglienza al rigetto, all'esclusione, il rapporto che il sé intrattiene con l'altro" (P. Ricoeur, *L'identità fragile. Rispetto dell'altro e identità*

culturale, in “Alternative”, 5 [2004], pp. 28-48, dove si presentano temi che appaiono in forma più articolata in *Parcours de la reconnaissance*, cit.).

32 Th. Hobbes, *De Cive*, I, 5, in *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, a cura di W. Molesworth, cit., vol. II, tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, p. 80.

33 Per questa distinzione cfr. B. Carnevali in *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, in “Iride. Filosofia e discussione pubblica”, n. 46 (dicembre 2005), pp. 515-540.

34 Th. Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politic*, IX, 1, tr. it. cit., p. 64.

35 Th. Hobbes, *De cive*, I, 2, tr. it. cit., p. 82.

36 *Ibid.*

37 Cfr. B. Carnevali in *Potere e riconoscimento: il modello hobbesiano*, cit., che si riferisce all’*Essai de morale, de la charité et de l’amour-propre* (1675) di P. Nicole, al *Discours sur l’origine et les fondaments de l’inégalité parmi les hommes* (1754) di J.-J. Rousseau, e a P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979, tr. it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 1983.

38 Cfr. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1979, tr. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica: ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi* di Hegel, a cura di V. Santoro, Pensa, Lecce 2007; R. Bodei, *Le prix de la liberté*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995; Id., *Il desiderio e la lotta*, Introduzione a A. Kojève, *La dialettica e l’idea della morte in Hegel*, Einaudi, Torino 1991; Id., *Auf den Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft*, in AA.VV., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, a cura di K. Vieweg e W. Welsch, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 238-252.

39 Questa era la tesi di A. Honneth in *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, tr. it. cit., p. 83. E cfr. ivi, p. 78: “Hegel non ha mai più ripreso nella sua forma originaria il grandioso programma seguito negli scritti jenesi sulla base di approcci sempre diversi, tutti rimasti allo stadio di frammenti”. Si veda anche K. Roth, *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Schäuble, Rheinfeld-Berlin 1991. Honneth ha tuttavia cambiato opinione nel suo ultimo libro sul riconoscimento, cfr. *Das Ich im Wir*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2010, tr. ing., da cui cito, *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Polity Press Cambridge, UK-Malden, Mass., 2012, pp. VII-VIII, in cui sostiene che Hegel ha cercato per tutta la vita di esaminare lo “spirito oggettivo” (ossia, in questo caso, le istituzioni giuridiche, etiche e politiche) quali stratificazioni del riconoscimento, che rendono possibile una regolamentazione della libertà umana, ad esempio, nella *Filosofia del diritto* la famiglia, la società civile e lo Stato. Si veda anche, al livello della *Filosofia del diritto*, F. Neuhouser, *Foundations of Hegel’s Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 2000.

40 Cfr. J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth e H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964 sgg., vol. I, 2, tr. it. a cura di M. Sacchetto, *Fondamento dell’intera dottrina della scienza come manoscritto per i suoi ascoltatori*, in *La dottrina della scienza*, in *Scritti sulla dottrina della scienza 1794-1804*, UTET, Torino 1999, pp. 151-160 (si veda l’incipit, alla p. 151: “Noi dobbiamo cercare il principio più assoluto e assolutamente incondizionato di tutto il sapere umano. Non è possibile dimostrarlo oppure determinarlo se dev’essere il principio più assoluto. Esso deve esprimere quell’atto che non compare, né può comparire, fra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma sta piuttosto a fondamento di ogni coscienza e la rende possibile”). Tale principio rimane inconsapevole al soggetto fino a quando non si opera quella separazione tra l’io soggetto e l’io oggetto di cui abbiamo discusso in precedenza. Hans Blumenberg ha parlato invece dell’io come “un sopravvissuto. Ciò che lo mantiene in vita, può darsi che sia il rimasuglio di energia che aveva accumulato durante il periodo d’oro dell’idealismo [...]” (*Begriffe in Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998, tr. it. *Concetti in storie*, Medusa, Milano 2004, p. 101).

41 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Kants Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII, tr. it. *Risposta alla domanda: Che cos’è l’illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 19652, pp. 141 sgg. Su questo testo cfr. A.M. Iacono, *Autonomia, potere, minorità. Del sospetto, della paura, della meraviglia, del guardare con altri occhi*, Feltrinelli, Milano 2000.

42 Sul ruolo del caso e della fortuna, cfr. B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, tr. it. *La sorte morale*, il Saggiatore, Milano 1987, e J. Kekes, *The*

Human Condition, Oxford University Press, Oxford 2010, che propone di costruire degli argini politici, giuridici ed etici per rendere la vita meno vulnerabile.

43 Cfr. *Institutiones*, I, tit. III, *De iure personarum*, §§ 2-3.

44 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 435 Zusatz. S. Buck-Morss, in *Hegel, Haiti, and Universal History*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2009, ha messo in rapporto con il testo hegeliano della *Fenomenologia dello spirito* la ribellione degli schiavi neri di Haiti, che nel 1804 decretarono l'indipendenza dalla Francia e nell'anno successivo sterminarono l'intera popolazione bianca, fondando un "impero" di soli cittadini neri, il primo stato indipendente creato da ex-schiavi. Peccato che poi ritenga, con ipotesi poco attendibili, che Hegel avrebbe taciuto questo rovesciamento e troncato *ex abrupto* il relativo capitolo della *Fenomenologia*, sia per motivi politici (era un ammiratore di Napoleone), sia per i suoi (non provati) legami con la Massoneria.

45 B. Croce, *Conversazioni critiche*, Serie seconda, Laterza, Bari 1918, pp. 60-61. Gramsci riprenderà l'episodio nei *Quaderni del carcere*, cit., vol. II, p. 1061.

46 Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, tr. it. cit., pp. 89-113, 120-129.

47 Cfr. G.H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago University Press, Chicago 1934, tr. it. *Mente, sé e società. Dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Barbera, Firenze 1966. In Mead, che aveva conosciuto il filosofo neo-hegeliano Josiah Royce, si avvertono le tracce della parentela tra il suo concetto di interazione simbolica e quello di "dialettica del riconoscimento" in Hegel, cfr. H. Joas, G. H. Mead. *A contemporary Re-examination of His Thought*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1985, pp. 98-100, e R. Roni, *Il soggetto e la relazione riconoscitiva fra natura e civilizzazione: Rousseau-Hegel-Mead*, in *La costruzione dell'identità politica. Percorsi, figure, problemi*, a cura di R. Roni, Edizioni ETS, Pisa 2012, p. 119.

48 D.W. Winnicott, *Theory of Emotional Development*, Hogarth Press, London 1965, tr. it. *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Armando, Roma 1970, pp. 141 sgg.; Id., *The Child, the Family, and the Outside World*, Tavistock, London 1957, tr. it. *Il bambino, la famiglia e il mondo esterno*, Magi, Roma 2005. Le tesi di Winnicott andrebbero intrecciate, per citare un solo classico nel suo campo, con quelle di J. Bowlby in *Attachment and Loss*, 3 voll., Basic Books, New York 1969-1980, tr. it. vol. I, *Attaccamento e perdita*, Bollati Boringhieri, Torino 1976. L'espressione "funzione materna sufficientemente buona" è stata ingiustamente attaccata da alcune femministe come patriarcale e condiscendente, ma in Winnicott essa ha un senso polemico proprio nei confronti delle immagini materne di sdolcinata, immancabile perfezione. Sulla permanenza del bisogno simbolico di oggetti transizionali anche dopo l'infanzia, cfr. T. Habermas, *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999.

49 Per un variegato insieme di esempi relativi a popolazioni e gruppi alla ricerca di riconoscimento, considerazione e rispetto, cfr. D. Shultziner, *Struggling for Recognition. The Psychological Impetus for Democratic Progress*, Continuum, New York 2010, pp. 30-33.

50 Cfr. E. Durkheim, *De la division du travail social* [1893], Presses Universitaires de France, Paris 1995, tr. it. *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano 1991.

IX. Esistenze provvisorie

1 Cfr. S. Wolin, *Democracy incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008, tr. it. *Democrazia S.p.A. Stati Uniti: una vocazione totalitaria?*, Fazi, Roma 2011. Il rischio era già stato segnalato da Tocqueville per la democrazia americana (A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, tr. it. cit., vol. II, pp. 812-813). Per la mobilitazione delle masse nei regimi totalitari e l'estetizzazione della politica, è ancora innegabile il fascino del libro di S. Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, tr. it. *La massa come ornamento*, Prismi, Napoli 1982. R. Esposito in *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna 2011, pp. 55-75, citando i classici da Platone a Rousseau e oltre, sostiene che “il totalitarismo non è l'altro, ma il rovescio della democrazia”, un pericolo che la segue “come un'ombra inesorabile o come un fantasma sempre pronto a ridestarsi non solo quando, e perché, c'è poca democrazia, ma anche quando, e perché, ce n'è troppa [...]”. E così conclude: “Solo incompiuta la democrazia può restare tale. In questo caso a salvarla non è un potenziamento ma una rinuncia” (ivi, pp. 57, 59).

2 Cfr. R. Bodei, *Politica e felicità*, in R. Bodei, L.F. Pizzolato, *La politica e la felicità*, Edizioni Lavoro, Roma 1997, pp. 5-17 e 37-48. Sulla eliminazione degli ostacoli è stato innovativo l'articolo 3 della Costituzione italiana: “È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese”.

3 Devo questa indicazione alle conversazioni con Umberto Curi, che sta lavorando sul tema.

4 Come ha mostrato John Rawls, i due principi di libertà e di eguaglianza non possono fruttuosamente marciare di pari passo e avere lo stesso peso. In democrazia occorre subordinare l'eguaglianza alla libertà, introducendo però un elemento correttivo, il “principio di differenza”, secondo il quale le ineguaglianze sociali ed economiche vengono mantenute solo se assicurano maggiori benefici collettivi (cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 1971 [19752], tr. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982, p. 67). Se la democrazia liberale ha, dunque, privilegiato enormemente la libertà a spese dell'eguaglianza e il socialismo “realizzato”, almeno ideologicamente, ha stabilito il primato dell'eguaglianza a scapito della libertà, il problema diventa quello di un loro contemperamento “lessicografico” (ossia gerarchico, che subordina l'eguaglianza alla libertà). Naturalmente, i due principi non si escludono in assoluto e la loro applicazione differenziata si può opportunamente dosare.

5 G. Steiner, *Proofs and Three Parables*, tr. it. cit., pp. 58-59, 62. Steiner vede nella tradizione ebraica, che poi trapassa nel cristianesimo e nella filosofia laica (in Mosè, Gesù e Marx), la volontà di imporre all'uomo medio obbligazioni politico-morali e sacrifici che sono al di sopra delle sue forze. Sarebbe interessante un confronto serrato tra queste posizioni di Steiner e quelle del Franco Cassano di *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. VIII-XI, 5-24, che coglie nel discorso del Grande Inquisitore di Dostoevskij un elemento di verità su cui riflettere: che egli e la Chiesa si fanno carico della debolezza degli uomini e non prendono le parti dell'“aristocrazia etica” dei pochissimi che sono capaci di superare le difficili prove che Gesù esige. Al di fuori della leggenda dostoevskiana, anche le Chiese cristiane, al pari della democrazia cui si riferisce padre Carlo, conoscono le debolezze degli uomini, per poterli non solo perdonare, ma, eventualmente, elevare per condurli alla vita eterna.

6 Cfr., ad esempio, C.J. Friedrich, *The New Belief in the Common Man*, Little, Brown and Company, Boston 1943. Considerazioni pertinenti sull'opportunità di non sottolineare unilateralmente la passività dei cittadini (staccandola dalle altre componenti della democrazia) sono state espresse da P. Rosanvallon in *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil, Paris 2006.

7 Aristotele, *Politica*, VI, 2, 1317 b, tr. it. cit., p. 292.

8 Cfr. S. Wolin, *Fugitive Democracy*, in *Democracy and Difference*, a cura di S. Benhabib, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 39 e, nell'insieme, pp. 31-45.

9 Cfr. E. Noelle-Neumann, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung, unsere soziale Haut*, Riper [Piper], München-Zürich 1980, tr. it. *La spirale del silenzio. Per una teoria dell'opinione pubblica*, Meltemi, Roma 2002.

10 Cfr. H. Arendt, *Truth and Politics*, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1968, tr. it. *Verità e politica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 44. Cfr. anche Id., *Lying in Politics. Reflexion on the Pentagon Papers*, in *Crises of the Republic*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston 1972, tr. it. *Politica e menzogna*, con un saggio di P. Flores d'Arcais, SugarCo, Milano 1985. Si veda anche V. Giaccché, *La fabbrica del falso. Strategie della menzogna nella politica contemporanea*, DeriveApprodi, Roma 2011.

11 Cfr. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, tr. it. *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002, e M. Berman, *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Verso, New York 1983, tr. it. *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria* [1985], il Mulino, Bologna 2012. La frase del titolo è tratta, com'è noto, dal *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels.

12 Cfr. U. Beck, *Democracy without enemies*, Polity Press, Cambridge 1998, pp. 6, 49, 3, 34.

13 Cfr. F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, Paris 1949, tr. it. *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1953; R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986; Id. *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000; e si vedano G. Mari, *Eternità e tempo nell'opera storica*, Laterza, Roma-Bari 1997 (con Prefazione di R. Bodei, pp. VII-XXII) e D. Fusaro, *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, Bompiani, Milano 2010, pp. 29-41. Per un altro accenno alla natura delle istituzioni cfr., più avanti, p. 188-189.

14 Cfr., ad esempio, D.T. Rodgers, *Age of Fracture*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 2012, pp. 6-11 e, sull'apologia del mercato, termine che si circonda di una magica "aura", ivi, pp. 41-76. Già Daniel Bell in *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York 1976, tr. it. *Le contraddizioni culturali del capitalismo*, Guerini e associati, Milano 1978, aveva messo in rilievo come le enormi capacità produttive dei mercati attuali si accompagnino all'erosione della frugalità e del risparmio che hanno storicamente caratterizzato la borghesia.

15 Cfr. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris 1995.

16 Cfr. L. Boltanski, E. Chiapello, *Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999, tr. ing., da cui cito, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London-New York 2005, pp. 4, XXXVI-XXXVIII, 217-272, tr. it. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2011.

17 Cfr. J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* [1942], Routledge, London-New York 2003, tr. it. *Capitalismo, socialismo e democrazia*, ETAS, Milano 1967, p. 59, e si veda G. Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Net Milano [www.saggiatore.it], 2003.

18 Cfr. W.J. Wilson, *When Work Disappears. The World of the New Urban Poor*, Alfred A. Knopf, New York 1996.

19 R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, cit., p. 422.

20 Cfr. D. Linhart-B. Rist-E. Durand, *Perte d'emploi, perte de soi*, Erès, Toulouse 2002, un'inchiesta dove si analizzano, a tre anni di distanza dal licenziamento, i contraccolpi su un centinaio di operai francesi, tanto sul piano fisico che psicologico.

21 Cfr. A. Accornero, *Era il secolo del lavoro*, il Mulino, Bologna 1997; Id., *San Precario lavora per noi*, Rizzoli, Milano 2006 (che ritiene superato lo "scambio tra subordinazione del lavoro e stabilità del posto", cfr. *ibid.*, p. 155). Queste nuove condizioni potrebbero permettere di scaricare sulle macchine o sui sistemi intelligenti i lavori più ripetitivi e usuranti e lasciare alle persone il tempo e l'opportunità per interventi creativi sulla realtà individuale e sociale, cfr. U. Beck, *Schöne neue Arbeitswelt. Vision: Weltbürgergesellschaft*, Campus, Frankfurt a.M. 1999, tr. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile*, Einaudi, Torino 2000.

22 G. Mari, *L'identità dei nuovi lavori*, in *La costruzione dell'identità politica. Percorsi, figure, problemi*, cit., pp. 189.

23 Cfr. G.S. Becker in *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Chicago University Press, Chicago-London 1964, tr. it. *Il capitale umano*, Laterza, Roma-Bari 2008; T.W. Schultz, *Investing in People*, University of California

Press, Los Angeles 1987, p. 4 (cit. da G. Mari, *L'identità dei nuovi lavori*, cit., p. 191). Si veda anche D. Foray, *The Economics of Knowledge*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2004, tr. it. *L'economia della conoscenza*, il Mulino, Bologna 2006.

24 G. Mari, *L'identità dei nuovi lavori*, cit., pp. 194-195, che riporta tra virgolette le parole di B. Trentin in *La libertà viene prima. La libertà come posta in gioco nel conflitto sociale*, Editori Riuniti, Roma 2004, pp. 64-65.

25 Cfr. R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W.W. Norton & Co., New York 1998, p. 16. Si veda anche L. Gallino, *Il costo umano della flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2003.

26 Per l'espressione, cfr. R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, cit., p. 31. La posizione di Sennett, fin dal suo libro *The Craftsman* (Yale University Press, New Haven, Allen Lane, London 2008, tr. it. *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2008), è quella di rivalutare il lavoro, secondo il modello dell'artigianato, attraverso l'inventiva, la passione e la ricerca della perfezione.

27 M.J. Sandel, *What Money Can't Buy. The moral limit of markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2012, pp. 7 sgg. Siamo scivolati "dall'avere un'economia di mercato a essere una società di mercato" (ivi, p. 10). E cfr. anche D. Satz, *Why some things should not be for sale. The moral limits of markets*, Oxford University Press, Oxford 2010.

28 È questa la proposta di M.J. Sandel, *What Money Can't Buy*, cit., p. 10.

29 Cfr. G. Marramao, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, Milano 2011. Ma sul positivo apporto delle religioni al funzionamento e all'arricchimento delle attuali democrazie, continua la discussione, da tempo intrapresa, tra Jürgen Habermas e Charles Taylor, cfr. J. Habermas, *The "Political". The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology*, in J. Butler, J. Habermas et al., *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011, pp. 15-33, e Ch. Taylor, *Why We Need a Radical Redefinition of Secularism*, ivi, pp. 34-59.

30 Cfr. M. Revelli, *I demoni del potere*, Laterza, Roma-Bari 2012. Già Hegel si era reso conto della necessità di sottoporre a "un continuo e rigido dominio e addomesticamento" l'"animale selvaggio" del capitalismo, cfr. *Jenenser Realphilosophie I*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1932, tr. it. di G. Cantillo, in Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Bari 1971, p. 100. Per la cecità dei meccanismi di mercato, cfr. ivi, p. 99.

31 L.D. Brandeis, *Other People's Money. And How the Bankers Use It*, A. Stokes Co., New York 1914. Per un inquadramento, cfr. M.I. Urofsky, *Louis D. Brandeis. A Life*, Schocken Books, New York 2012, pp. 321-323, 378-379.

32 Citato da L. Canfora, *La natura del potere*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 7.

33 J.M. Keynes, *The End of Laissez-faire*, Hogarth Press, London 1926, tr. it. *La fine del lasciar fare*, in *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, UTET, Torino 1978, p. 101.

34 Mi riferisco naturalmente a quanto sostiene Michael Walzer (in *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1984, tr. it. *Sfere di giustizia*, Laterza, Roma-Bari 2008), secondo cui si violano le regole del pluralismo e dell'eguaglianza quando si usano le prerogative di una sfera per impossessarsi di un'altra, quando ci si serve, in questo caso, della ricchezza per mettere le mani sulla politica.

35 J.A. Winters, *Oligarchy*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, pp. xii, 11. Una prospettiva, questa, del tutto utopistica.

36 Oltre alle già ricordate opere di Bauman e di Foucault, elenco, come promemoria, per fissare le pietre miliari di questa storia e per avere uno sguardo sinottico, quelle che hanno avuto maggior incidenza nella cultura filosofica: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1960, ora anche in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1971 sgg., vol. 1, tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983; J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979, tr. it. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981; di J. Derrida basti ricordare, tra i suoi primi libri, *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, tr. it. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969, e *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, tr. it. *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971; G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, tr. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvocchi, Roma 1980; R. Rorty, *Solidarity or Objectivity*, in *Post-Analytic Philosophy*, a cura di J. Rajchman e C. West, Columbia University Press, New York 1985, tr. it. *Solidarietà o oggettività?*, in *Scritti filosofici*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1993-1994; Id., *Contingency, Irony,*

and Solidarity, Cambridge University Press, Cambridge 1989, tr. it. *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989.

37 Rileggiamo il celebre (e, da taluni, incriminato) passo: “Contro il positivismo che si ferma solo ai fenomeni, ‘ci sono soltanto fatti’, io direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare alcun fatto ‘in sé’; è forse un’assurdità volere qualcosa del genere. ‘Tutto è soggettivo,’ dite voi; ma già questa è un’interpretazione, il soggetto non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l’immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo” (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1885-1887, 7 [60], in *Kritische Gesamtausgabe, Werke*, cit., vol. VIII/1, tr. it. *Frammenti postumi*, in *Opere complete*, cit., vol. VIII/1, p. 299). Nietzsche è qui, peraltro, già cosciente che anche la sua è un’interpretazione la quale può essere messa in gioco da altre possibili interpretazioni (un aspetto su cui insiste G. Vattimo in *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, pp. 31 sgg., in particolare pp. 37-38).

38 Cfr. B. Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, Princeton 2002, tr. it. *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma 2005, pp. 17-23. Su Williams, cfr. S. Veca, *L’idea di incompletezza*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 55-63, e Id., *Bernard Williams e la genealogia della verità*, in *L’immaginazione filosofica e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 34-46.

39 Vi è stata, tuttavia, in Derrida la tardiva scoperta dell’esistenza di qualcosa – la giustizia – che non è interpretabile a piacere, che è “indecostruibile”, perché dotata di una autonoma consistenza, che non può essere smontata, se non a costo di legittimare ogni arbitraria confusione tra il bene e il male (cfr. J. Derrida, *Of the Right to Justice / From Law to Justice [Du droit à la justice]*, Conferenza tenuta alla Cardozo School of Law di New York dell’ottobre 1989, tr. it. *Diritto alla giustizia*, in AA.VV., *Diritto, giustizia e interpretazione*, a cura di G. Vattimo e J. Derrida, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 3-36). Il decostruzionismo di stampo postmoderno entra in crisi nell’ultimo Derrida quando si accorge che esso ha celebrato i suoi trionfi incarnandosi nel populismo, dove è normale non distinguere più tra verità e menzogna, tra realtà e fantasia. Ciò spiega l’accentuarsi in lui della dimensione etica e la ripresa di Marx, nella ricerca di un qualche ancoraggio alla realtà sociale. Il volume *Spectres de Marx* (Galilée, Paris 1993, tr. it. *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994), rappresenta l’inizio della sofferta ricerca di una giustizia basata sulla memoria, sull’ingiunzione dello spettro del padre di Amleto, che chiede al figlio di mantenere la promessa di ricordarlo: vuole vendetta, cerca giustizia.

40 Tale posizione è rappresentata soprattutto da Maurizio Ferraris, che viene da una lunga frequentazione con l’ermeneutica e con il pensiero di Derrida, da cui ha preso criticamente congedo. Le sue ragioni sono espresse nel *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, dove distingue tre classi di oggetti: gli *oggetti naturali*, che sono “inemendabili”, esistono senza che le interpretazioni possano ridurli a un fattore culturale, a un sapere, proprio perché l’essere non coincide con il sapere: essi “esistono nello spazio e nel tempo indipendentemente dai soggetti”. Vi sono poi gli *oggetti sociali*, “che esistono nello spazio e nel tempo dipendentemente dai soggetti”. E infine gli *oggetti ideali*, “che esistono fuori dallo spazio e dal tempo indipendentemente dai soggetti” (ivi, p. 71). Si potrebbe obiettare: nel caso degli oggetti sociali non si reintroduce forse il circolo ermeneutico?

41 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 49.

42 Cfr. G. Vattimo, *Addio alla verità*, Meltemi, Roma 2009. Ferraris difende le sue posizioni anche contro quanti sostengono “che il realismo comporta l’accettazione dello stato di cose dell’esistente (come dire che l’ontologia accetta la realtà e l’oncologia accetta i tumori). Ma ovviamente non è così: il realismo, per come lo propongo, è una dottrina critica in due sensi. Nel senso kantiano del giudicare che cosa è reale e che cosa non lo è, e in quello marxiano del trasformare ciò che non è giusto” (*Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 61).

43 G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, cit., p. 44.

44 Cfr. B. Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, cit., in particolare pp. 7-23, 161-190, 247, e S. Veca, *L’idea di incompletezza*, cit., pp. 85-118, che mette acutamente in rilievo il fatto che gli esseri umani sono “essenzialmente insaturi e incompleti” (ivi, p. 29). Di Veca si veda anche *Filosofia, contingenza e incompletezza*, in “Rivista di filosofia”, CIII, n. 3 (dicembre 2012), pp. 513-529, dove, proseguendo le sue riflessioni sul tema dell’incompletezza, accetta l’idea di contingenza senza trarne le conclusioni di Richard Rorty, secondo il quale è inutile argomentare le nostre credenze.

45 L’idea che dovremmo abituarci a diventare tutti più poveri è stata presentata da E.

Berselli in *L'economia giusta*, Einaudi, Torino 2010. Parlando di decrescita e di abbondanza frugale mi riferisco alle note proposte di Serge Latouche ultimamente riformulate nel volume *Vers une société d'abondance frugale. Contresens et controverses sur la décroissance*, Fayard, Paris 2011, tr. it. *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

46 É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris 1924, tr. it. *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1963, pp. 216-217.

47 Aristotele, *Etica Eudemia*, 207a. Per la difesa della libertà umana contro il destino (i cui fautori sono succubi di una *ignava ratio*, di una ragione pigra), cfr. Cicerone, *De fato*, tr. it. *Il fato*, [con testo latino a fronte] a cura F. Antonini, BUR, Milano 1994, XII, 20: "coloro che introducono il concetto di una serie concatenata di cause fissate dall'eternità, privano la mente dell'uomo della libera volontà e la rendono prigioniera della necessità del fato [*mentem hominis voluntate libera spoliatiam necessitate fati devinciunt*]".

48 Cfr. Cicerone, *Della divinazione* [con testo latino a fronte], a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1988, I, 1, 2: "Non conosco, in verità, alcun popolo, dai più civili e colti fino ai più efferati e barbari, che non creda che il futuro si manifesti con segni premonitori, e che esistano persone capaci di comprenderli e di spiegarli in anticipo".

49 Su questo fenomeno, cfr. D. Sabbatucci, *Scrivere il mondo. Divinazione e cosmologia*, il Saggiatore, Milano 1988 [rist. Bulzoni, Roma 2000]; AA.VV., *Divination et rationalité*, a cura di J.-P. Vernant, Éditions du Seuil, Paris 1974, tr. it. *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Einaudi, Torino 1982; G. Berti, *Storia della Divinazione. Come gli uomini nei secoli hanno indagato il futuro*, Mondadori [Oscar], Milano 2005. La divinazione presentava dei rischi sul piano politico, in quanto le previsioni potevano influenzare il futuro dei potenti. Per questo, fare l'oroscopo di un imperatore romano senza averne l'autorizzazione era considerato alto tradimento (cfr. G.E.R. Lloyd, *The Ambition of Curiosity. Understanding the World in Ancient Greece and China*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, tr. it. *La curiosità nei mondi antichi. Grecia e Cina*, Donzelli, Roma 2002, p. 30, che si riferisce anche a T. Barton, *Ancient Astrology*, Routledge, London-New York 1994).

50 N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XXV.

51 F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, 3 voll., Einaudi, Torino 1971, vol. I, p. 15.

52 N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XXV.

53 M.-J.A.N. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, in *Œuvres complètes*, a cura di A. Condorcet O'Connor e M.F. Arago, Paris 1847-1849, vol. X, tr. it. *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di M. Minerbi, Einaudi, Torino 1969, p. 154. Per un più ampio inquadramento, cfr. R. Bodei, *La storia congetturale. Ipotesi di Condorcet su passato e futuro*, in "Mélanges de l'École Française de Rome (Italie et Méditerranée)", Tome 108 (1996), n. 2, pp. 457-468.

54 Il primo inventore della teoria delle probabilità soggettive è stato, come è noto, il reverendo scozzese Thomas Bayes, la cui fondamentale memoria *An Essay Toward Solving a Problem in the Doctrine of Chances* venne letta alla Royal Society di Londra il 23 dicembre 1763. In termini più tecnici: La probabilità P di un evento E [$P(E)$] è la misura del grado di fiducia che un individuo attribuisce, in base alle sue informazioni e alle sue opinioni, al verificarsi dell'evento E . Una più precisa e avanzata analisi dei criteri di probabilità soggettiva è stata data da B. De Finetti, in *Teoria delle probabilità*, Einaudi, Torino 1970.

55 Cfr. I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, tr. it. *Il caso domato*, il Saggiatore, Milano 1994, p. 35. Per gli aspetti più tecnici, cfr. AA.VV., *Bernoulli, Bayes, Laplace*, Anniversary Volume, Proceedings of an International Research Seminar, University of California, Berkeley 1963, Springer Verlag, Berlin-Heidelberg 1964; L. Bonatti, *Uncertainty. Studies in Philosophy, Economics and Socio-Political Theory*, B.R. Gruener, Amsterdam 1984; I. Hacking, *The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, tr. it. *L'emergenza della probabilità*, il Saggiatore, Milano 1987.

56 Cfr. J. Von Kries, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Eine logische Untersuchung*, Mohr, Freiburg 1886. Quest'opera susciterà molto interesse anche nel Keynes del *Treatise on Probability*[1921], Routledge and Kegan Paul, London 1963.

57 Cfr. M. Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1926, pp. 387-388.

58 M. Weber, *Objektive Möglichkeit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung*, in *Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik*, J.C.B.

Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1906, tr. it. *Possibilità oggettiva e causalizzazione adeguata nella considerazione causale della storia* [1906], in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino 1958, p. 226. Per gli sviluppi del tema, rimando a R. Bodei, *Il dado truccato. Senso, probabilità e storia in Max Weber*, in “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, Classe di Lettere e Filosofia, N.S. III, vol. VIII, 4 (1978), pp. 1415-1433.

59 Cfr. N. Luhmann, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, in “Social Research”, 43 (1976), e Id., *The Differentiation of Society*, “The Canadian Journal of Sociology” vol. 2, n. 1, New York 1982, pp. 271-288. L’azione programmata trasforma il “futuro presente” dentro il nostro orizzonte in “presente futuro”, quello che si realizzerà effettivamente a un momento dato e rivelerà quali previsioni erano adeguate e quali no. È evidente che alcune previsioni a livello locale o in campi specialistici ristretti mostrano una sufficiente attendibilità. È però altrettanto chiaro che la loro confluenza, il loro incastro o il loro *montage* in un disegno complessivo rivelano un’arbitrarietà e un’incertezza ben misurabili attraverso lo scarto tra il futuro presente e il presente futuro.

60 Cfr. G.T. Allison, *Essence of Decision. Explaining the Cuban Missile Crisis*, Little Brown, Boston 1971, e R. Kennedy, *Thirteen Days. A Memoir of the Cuban Missile Crisis*, W.W. Norton, New York 1969.

61 Cfr. J.-M. Rey, *Le temps du crédit*, Desclée de Brouwer, Paris 2002, e M. Weber, *Die Börse*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1894.

62 Ho approfondito il significato di questa frase in *Die “Metaphysik der Zeit” in Hegels Geschichte der Philosophie*, in AA.VV., *Hegels Logik der Philosophie*, a cura di D. Henrich e H.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, pp. 79-98. Per un certo aspetto, la filosofia non dipende però direttamente dalla propria epoca: essa “permane un genere di sapere che non solo non si lascia attualizzare ma, al contrario, sottopone alla propria misura il tempo” (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953 [= *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 sgg., vol. 40], tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 20).

63 N. Machiavelli. *Il principe*, cap. xv.

64 J.M. Keynes, *A Treatise on Probability*, cit., p. 42: “*The inevitable never happens. It is the unexpected always*”.

65 H. Murakami, *1Q84*, tr. it. Einaudi, Torino 2011, p. 5 (cit. da Paolo Rossi, *Un breve viaggio e altre storie. Le guerre, gli uomini, la memoria*, Cortina, Milano 2012, p. 123).

66 Parlo di “ragionate congetture” nel senso dato a questa espressione dagli autori che abbiamo appena trattato o a cui abbiamo fatto cenno: Bayes, Condorcet, Weber, De Finetti, Hacking.

67 L’italiano “cosa” (e i suoi correlati nelle lingue romanze) è, infatti, la contrazione del latino *causa*, ossia di ciò che riteniamo talmente importante e coinvolgente da impegnarci in sua difesa (come nel modo di dire “combattere per la causa”). “Cosa” è, per certi aspetti, l’equivalente concettuale del greco *pragma* o del tedesco *Sache* (dal verbo *suchen*, cercare), parole che non si riferiscono affatto all’oggetto fisico. Malgrado l’uso corrente, persino il tedesco *Ding* o l’inglese *thing* rinviano etimologicamente all’atto del riunirsi per negoziare, per trattare un determinato affare o affrontare una questione decisiva. Tutti questi termini sono perciò connessi non solo alle persone, ma anche alla dimensione pubblica e collettiva del discutere e del deliberare (cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 20112, pp. 11-19).

Indice

I. Vite immaginate

Promemoria
L'inizio di una nuova storia
Tra due estremi,
Orientarsi oggi
Immaginare la vita degli altri
Orizzonti di intelligibilità
Chi vorrei essere?
Ozioso fantasticare
Navigatio vitae

II. Ascese, cadute, resurrezioni

L'ultimo elefante
Sbuccia dallo specchio la tua immagine
Crescere su se stessi
Smarrirsi nell'ascesa
Redenzioni
L'impotenza dei desideri a esprimersi
Imitazione e creatività
Essere i propri possibili
I fossili del passato
Il nucleo intangibile
La preistoria del soggetto

III. Fantasie di alterità

Di profilo
Il rosa e il nero
Licenza di inventarsi
Una seconda vita
Un varco verso il mondo
Dietro le sbarre
Atopia
La patria sconosciuta
Guastare e' cervelli degli uomini

IV. Un altro luogo, un altro tempo

L'ometto di piombo
Ubi consistam
Il cogito tacito

I traslochi dell'io
Pensiero insonne
Necessità del virtuale
Tra presenza e assenza
Vasi bucati
Immaginazione e giudizio
Dai maîtres à penser ai maîtres d'existence

V. Il potere e la gloria

Un ventaglio di tipologie
Eroi della vittoria e della sconfitta
Genealogia della gloria
Vite esemplari
La fine di un'illusione?
Il contributo dei sergenti

VI. Uomini infami

Come le foglie
Vite immaginarie
Eroi anonimi
Emancipare attraverso il Terrore
Obbedienza e morte
Corruptio optimi pessuma
Eroi di vita

VII. La vita più desiderabile

Santi e martiri
Gli splendidissimi astri
Dall'eternità a qui (e ora)

VIII. Celebrità e riconoscimento

Farsi un nome
Vivere non è abbastanza
Il nuovo immaginario
Repertori della fantasia
La corsa della vita
Desiderio di riconoscimento
Interazioni simboliche
La voglia di contare

IX. Esistenze provvisorie

Mediocrità
Spigolosità del reale
Vulnerabilità di massa
La qualità delle persone
Democrazia e ricchezza
In cammino verso la realtà
Convergenze e vie di fuga
Prepararsi all'imprevisto
La verità effettuale della cosa

Indice dei nomi

Aakhus, Mark A. 196
Accornero, Aris 245
Adam, Charles 194
Addison, Joseph 20
Adorno, Francesco 228
Adorno, Theodor W. 54, 66, 210
Agesilao 223
Agide 101-102
Agostino d'Ippona 21, 57, 65-66, 68, 80, 129, 193, 213, 215, 220
Ahn, Gregor 222
Albiac, Gabriel 238
Alessandro Magno 98-99, 101-102, 107, 111, 223
Alfieri, Vittorio 101, 211, 225
Alighieri, Dante 66, 213, 227
Allen, Woody 69, 214
Allison, Graham T. 251
Alvaro, Corrado 204
Ambrogio, santo 68
Annibale Barca 99
Antigono di Caristo 233
Antonini, Francesca 249
Appadurai, Arjun 195
Arago, M. François 250
Arendt, Hannah 89, 193-194, 220, 244
Aristipppo 76
Aristosseno 233
Aristotele 18, 43, 70, 132, 150, 162, 181, 196, 206, 208, 229, 239, 244, 249
Arrighi, Giovanni 245
Assenmacher, Johannes 196
Augé, Marc 237
Aurigemma, Luigi 209
Ausonio (Decimo Magno Ausonio) 194

Babeuf, Caio Gracco 102
Bachelard, Gaston 62, 212
Bader, Françoise 235
Balzac, Honoré de 113
Barbera, Sandro 215
Barbero, Carola 196, 205
Barone, Caterina 198
Barrès, Maurice 230
Barth, Robert 199
Barthes, Roland 59, 207, 211, 214
Barton, Tamsyn 250
Bastiaensen, Antonius Adrianus Robertus 232
Bateson, Mary Catherine 202

Baudelaire, Charles 93
Bauman, Zygmunt 166, 175, 200, 207, 244, 247
Bayes, Thomas 250, 252
Bazzicalupo, Laura 231
Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de 150
Beccaria, Cesare 36
Becco, Anne 209
Beck, Ulrich 244-245
Becker, Gary S. 170, 245
Beda il Venerabile 228
Bedos-Rezak, Brigitte-Miriam 196
Beissner, Friedrich 221
Bell, David 236, 244
Bellardi, Giovanni 223
Benhabib, Seyla 244
Benjamin, Walter 227
Bentham, Jeremy 36
Bergamo, Mino 232
Bergmann, Jörg R. 237
Bergson, Henri 13, 195
Berlin, Isaiah 147, 197, 238
Berman, Marshall 166, 244
Bernardini, Silvio 204
Bernouilli, Jacques 185
Berselli, Edmondo 249
Berti, Giordano 250
Bettelheim, Bruno 197
Bettelheim, Eric 197
Bettelheim, Ruth 197
Bevilacqua, Francesca 228
Binswanger, Ludwig 35, 203
Blackmore, Susan 206
Blanchot, Maurice 215-216
Blanco, José 209
Blankenburg, Wolfgang 77, 217
Blasilla 223
Bloch, Ernst 7, 18, 201, 234
Blumenberg, Hans 210, 241
Bobbio, Norberto 7, 239
Bodei, Remo 200-203, 210, 217-218, 221, 228, 231-233, 240, 243-244, 250-252
Boederl, Artur R. 194
Boehm, Christopher 238
Boezio (Severino Boezio) 203
Bof, Giampiero 232
Boitani, Piero 228, 233
Boltanski, Luc 245
Bonaparte, Napoleone 98-99, 102, 104-108, 111, 226-227, 229, 241
Bonatti, Luigi 250
Bonnefoy, Yves 70, 214
Bordoni, Carlo 214
Borges, Jorge Luís 64, 213
Bourdieu, Pierre 149, 211, 239
Bourget, Paul 205
Bowersock, Glen Warren 232
Bowlby, John 242
Bracciolini, Poggio 133
Brague, Rémi 233
Brandeis, Louis D. 174, 246
Braudel, Fernand 168, 189, 244

Braudy, Leo 232
 Bravo, Anna 237
 Bremmer, Jan M. 232
 Brennan, Geoffrey 238
 Brim, Orville Gilbert 237
 Bruner, Jerome 210
 Bruto (Marco Giunio Bruto) 101
 Buber, Martin 17, 63, 198
 Bucharin, Nikolaj Ivanovič 119
 Buck-Morss, Susan 241
 Buonarroti, Philippe 225
 Burke, Edmund 20, 121
 Burns, Robert 227

 Calasso, Roberto 198
 Callicle 86-88, 219-220
 Calligaris, Anna 202
 Calogero, Guido 201
 Cambiano, Giuseppe 202
 Cammarano, Salvatore 41
 Campbell, Joseph 198
 Canali, Luca 232
 Canfora, Luciano 246
 Cantillo, Giuseppe 246
 Capra, Frank 162
 Carafa d'Andria, Enrichetta 226
 Carlo I, re d'Inghilterra 99
 Carlyle, Thomas 109, 226
 Carnevali, Barbara 206, 236, 239
 Carr, Nicholas 196
 Cartesio (René Descartes) 11, 33, 93, 183, 194, 203
 Casaglia, Mario 228
 Cassanmagnago, Cesare 199
 Cassano, Franco 243
 Castel, Robert 245
 Castelli, Clino T. 236
 Castro, Ivo 209
 Caterina da Siena 128
 Catone Uticense 101
 Cavalli, Alessandro 195
 Cavallo, Tomaso 234
 Cavan, Sherri 212
 Celati, Gianni 226
 Cervantes, Miguel de 32-34, 113, 203, 213
 Cesare (Giulio Cesare) 57, 66, 98-102, 107, 111, 224
 Chapman, Mark David 138
 Cherchi, Paolo 234
 Chesterton, Gilbert Keith 19
 Chevalier, Jacques 198
 Chiapello, Eve 245
 Cicero, Vincenzo 200
 Cicerone (Marco Tullio Cicerone) 95, 98, 131, 181, 216, 222-223, 249
 Clark, Arthur Melville 210
 Clark, Stephen R.L. 235
 Clemenceau, Georges 166
 Cleomene 101-102
 Coe, Richard N. 212
 Cohen, Stephen J. 229
 Cola, Silvano 223

Coleridge, Samuel Taylor 199
Colesanti, Massimo 226
Colgrave, Bertram 228
Colla, Umberto 201
Colli, Giorgio 7, 199
Colonna, Aristide 228
Condorcet, Jean-Antoine Caritat de 183-184, 250, 252
Condorcet O'Connor, Arthur 250
Constant, Benjamin 174
Cordero, Franco 225
Coriando, Paola Ludovica 196
Cowen, Tyler 235
Criniti, Nicola 224
Crisippo di Soli 226
Croce, Benedetto 20-21, 153, 198, 200, 241
Cromwell, Oliver 227
Crosara, Stefano 202
Curi, Umberto 243
Cusatelli, Giorgio 214

Dahme, Hans-Jürgen 195
Dalmati, Margherita 208
D'Andrea, Fabio 210
Daudet, Alphonse 34, 204
Daunais, Isabelle 224
Davidson, Donald 197
De Cordova, Richard 235
De Finetti, Bruno 250, 252
Deleuze, Gilles 43, 175, 198, 247
Delmas, Antoine 105
De Monticelli, Roberta 194
Derrida, Jacques 175-176, 247-248
Désalmand, Paul 226
Descartes, René *vedi* Cartesio
De Simone, Antonio 210
De Stefanis Ciccone, Stefania 225
Dewey, John 162
DiBattista, Maria 203
Diehl, Ernestus 222
Dilthey, Wilhelm 50, 75, 193, 195, 207, 216
Diogene di Sinope 90, 130, 226
Diogene il Cinico *vedi* Diogene di Sinope
Diogene Laerzio 233-234
Dodds, Eric R. 220
Domenicali, Filippo 206
Donini, Pierluigi 206
Donizetti, Gaetano 41
Dostoevskij, Fëdor 243
Droysen, Gustav 47
Duce *vedi* Mussolini, Benito
Dumas, Alexandre 227
Du Néant, Louise 232
Dünnebier, Hans 234
Dupuy, Jean-Pierre 179, 200
Durand, Estelle 245
Durkheim, Émile 156, 181, 242, 249
Durst, Margarete 194
Düsing, Klaus 77, 216

Eckermann, Johann-Peter 208
Eco, Umberto 69, 191, 207, 214
Edelman, Gerald M. 219
Einaudi, Luigi 159
Eliot, Thomas Stearns 15, 196
Elliott, Anthony 236
Emerson, Ralph Waldo 226
Empedocle 18, 198
Engberg, Jakob 233
Engell, James 199
Engels, Friedrich 244
Ennio (Quinto Ennio) 98, 222
Epaminonda 223
Epitteto 21, 90, 199
Eraclito 219, 234
Erikson, Erik H. 217
Erodoto 112, 228
Erostrato 137-138, 234
Esposito, Roberto 242
Euripide 87, 219

Fabricius, David 133
Farrugia, Francis 205
Fatta, Corrado 201
Federico II, imperatore 99
Feldman, Robert S. 212
Fermat, Pierre de 183
Ferraris, Maurizio 196, 237, 248
Ferretti, Maria 229-230
Ferroni, Giulio 231
Fesch, Giuseppe 102
Fichte, Johann Gottlieb 52-53, 74, 76, 150-151, 154, 216, 240
Flaubert, Gustave 47, 54, 205-206
Flores, Enrico 233
Flores d'Arcais, Paolo 244
Foray, Dominique 245
Formisano, Marco 232
Forti, Gilberto 201
Forti, Simona 231
Fossati, Franco 214
Foucault, Michel 81, 83, 90, 92-94, 175, 178, 202, 218, 220-221, 228, 247
Francesco d'Assisi 128
Frank, Manfred 77, 217
Fren, William H.C. 232
Freud, Anna 154
Freud, Sigmund 50, 61, 74, 78, 154, 201, 209, 212, 215, 218
Friedemann, Hermann 214
Friedrich, Carl J. 243
Frisby, David P. 195
Frith, Christoph Donald 77, 217
Frugoni, Chiara 232
Führer *vedi* Hitler, Adolf
Fusaro, Diego 244
Fusini, Nadia 237
Fussell, Paul 230
Fussi, Alessandra 219

Gadamer, Hans-Georg 175-176, 247
Galdo, Antonio 212

Galenò di Pergamo 196
Galilei, Galileo 233, 239
Gallavotti, Carlo 198
Gallino, Luciano 246
Garavini, Fausta 199
Garety, Philippa A. 217
Gargani, Aldo Giorgio 211
Garibaldi, Giuseppe 109
Garin, Eugenio 194
Gastaldi, Silvia 233
Gaultier, Jules de 205
Gebhardt, Carl 238
Gélis, Jacques 194
Gentile, Giovanni 209
Gergen, Kenneth J. 196, 207
Gerhardt, Karl Immanuel 208
Gerson, Jean 232
Gesù di Nazaret 45, 95, 127-128, 221, 243
Giacché, Vladimiro 244
Giametta, Sossio 215
Gigante, Marcello 233
Giles, David 235
Ginzburg, Carlo 228
Gioia, Mario 238
Giovenale (Decimo Giunio Giovenale) 223
Girard, René 45, 129, 206
Girolamo, santo 98, 223
Givone, Sergio 231
Goethe, Johann Wolfgang von 47, 50, 59, 93, 115, 229
Goldsmith, Maurice M. 224
Gomá, Javier 207
Goulemot, Jean-Marie 229
Gouvion-Saint-Cyr, Laurent 106
Gracco, Caio 101-102
Gracco, Tiberio 101-102
Gramsci, Antonio 46, 145, 206, 208, 241
Graunt, John 184
Green, Thomas Hill 209
Gregorio Magno 124
Grisi, Cesare 211
Grose, Thomas Hodge 209
Grunfeld, Frederic V. 230
Guattari, Félix 175, 247
Guercetti, Emanuela 204
Guicciardini, Francesco 72, 182, 215, 250
Guidelli, Chiara 228
Guillaume, Jean 213
Guise, René 214
Gundle, Stephen 236
Guthrie, William Keith 219

Haaf, Meredith 196
Habermas, Jürgen 246
Habermas, Tilmann 242
Hacking, Ian 250, 252
Hadot, Ilsetraut 201
Hadot, Pierre 168, 178, 201-202, 212
Halevi, Gabriel 235
Hedges, Chris 222

Heffernan, Thomas J. 232
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 26, 92-93, 104, 111, 133, 149-155, 171, 189, 200-201, 216, 225, 227, 233, 240-241, 246
 Heidegger, Martin 11, 92, 175, 251
 Heine, Heinrich 233
 Heisler, Marcel 226
 Hemsley, David R. 217
 Hengartner, Thomas 211
 Henrich, Dieter 77, 216, 251
 Herder, Johann Gottfried 16
 Hillman, James 199, 207, 211-212, 222
 Hilton, Paris 141
 Hitler, Adolf (Führer) 121, 230
 Hobbes, Thomas 101, 123, 147, 150, 155, 180, 213, 224, 230-231, 239
 Hoffmeister, Johannes 246
 Hofmannsthal, Hugo von 32, 113, 228
 Hölderlin, Friedrich 98, 216, 221-222
 Hollows, Joanne 236
 Honneth, Axel 238, 240-241
 Hook, Sidney 227
 Horkheimer, Max 210
 Horn, Christoph 233
 Horn, Joachim Christian 209
 Horowitz, Gregg 237
 Horstmann, Rolf-Peter 251
 Hotho, Heinrich Gustav 225
 Howard, Martha Walling 224
 Howell, Brian 235
 Hübscher, Arthur 214-215
 Hugo, Victor 36
 Hulevicz, Witold von 218
 Hume, David 20, 51, 209
 Hunter, Jane H. 205
 Huppauf, Bernd 199
 Husserl, Edmund 26, 77, 92-93, 201
 Hyppolite, Jean 93

Iacono, Alfonso M. 241
 Ierone I 198
 Ignazio di Loyola 29, 144, 238
 Inglis, Fred 235
 Iogna-Prat, Dominique 196
 Ipparco di Nicea 233

Jack, Belinda 205
 Jacob, Hans 240
 Jamerey-Duval, Valentin 229
 James, William 76, 199
 Jankélévitch, Vladimir 197, 212
 Jaspers, Karl 77
 Jeismann, Michael 230
 Joas, Hans 241
 Johnson, Samuel 227
 Joly, Robert 233
 Jonas, Hans 126, 178, 231
 Judt, Tony 231
 Jullien, François 217-220
 Jung, Carl Gustav 51, 209
 Jünger, Ernst 110, 227

Justiniano, frate 67

Kant, Immanuel 20, 51-52, 73-74, 89, 93, 121, 151-152, 154, 209, 229, 241

Kantor, Tadeusz 60

Kaplan, Fanny 118

Katz, James E. 196

Kavafis, Costantino 49, 142, 208, 238

Keller, Gottfried 134, 234

Kennedy, John Fitzgerald 186

Kennedy, Robert F. 251

Keynes, John Mainard 174, 189, 247, 251-252

Kierkegaard, Søren 26

Kirchhoff, Gustav Robert 133

Klein, Melanie 154

Klock, Geoff 229

Knox, John 227

Kojève, Alexandre 151, 216, 218, 240

Korsakov, Sergei 63, 212

Koselleck, Reinhart 168, 189, 230, 244

Kracauer, Siegfried 242

Kristeva, Julia 201

Kropotkin, Pëtr Alekseevič 204

Kruger, Barbara 197

Labriola, Antonio 153

Lacaldano, Eugenio 209

Lacan, Jacques 82-83, 218

Lady Diana *vedi* Spencer, Diana

Lane Fox, Robin 232

Laplace, Pierre Simon 183

Larmore, Charles 208, 217

Larson, Pär 225

Lasson, Georg 201

Latouche, Serge 249

Laurenti, Renato 239

Lauth, Reinhard 240

Lauwers, Michel 208

Lavagetto, Mario 210

Lavoisier, Antoine-Laurent de 73

Le Bon, Gustave 206

Leed, Eric J. 230

Lehman, Benjamin Harrison 226

Leibniz, Gottfried Wilhelm von 50, 196, 208

Lejeune, Philippe 210

Lemert, Charles 207, 236

Lenin 118

Lennon, John 138

Leonida 97

Leopardi, Giacomo 103, 225

Le Roy Ladurie, Emmanuel 228

Lessing, Gotthold Ephraim 93

Levi, Giovanni 228

Lévy, Benny 47

Licurgo 223

Lida de Malkiel, María Rosa 223

Linguiti, Alessandro 228

Linhart, Danièle 245

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard 250

Locke, John 51, 76

Lombardo, Agostino 237
Lombardo Radice, Giuseppe 209
Lombroso, Cesare 38
Lorau, Nicole 222
Loriga, Sabina 207, 226
Losurdo, Domenico 230
Lottin, Alain 229
Lucrezio (Tito Lucrezio Caro) 11-12, 133, 194, 219, 233
Luhmann, Niklas 251
Luigi XVI, re di Francia 98
Lukács, György 99, 224
Lunačarskij, Anatolij 116
Lutero, Martin 130, 227
Luzzatto, Sergio 232
Lyotard, Jean-François 175, 247

Macé, Gérard 229
Macé, Marielle 197, 204-205, 207, 214, 224
Machiavelli, Niccolò 100, 182, 188-189, 250, 252
MacIntyre, Alasdair 210
Màdera, Romano 202
Madre Teresa di Calcutta 95
Maisuradze, Giorgi 211
Malouf, David 229
Manfredi, Pasquale 212
Manguel, Alberto 213
Manilio (Marco Manilio) 233
Mannheim, Karl 193
Maometto 227
Mapelli, M. Maddalena 196
Marco Aurelio 29, 90, 134, 234
Marconi, Guglielmo 146
Marcus, Greil 236
Mari, Giovanni 244-246
Maria Teresa d'Austria 225
Mariani, Phil 197
Marías, Julián 194
Marini, Alfredo 216
Marinone, Nino 222
Markell, Patchen 238
Marlowe, Christopher 93
Márquez, Antonio 203
Marramao, Giacomo 246
Marshall, P. David 237
Martineau, Henri 226
Marx, Karl 117, 171, 243-244, 248
Massolo, Arturo 7
Mathieu, Vittorio 209
Matteucci, Nicola 238
Mauriac, François 17
May, Gita 226
Mayer, Jean-Paul 238
Mazzini, Giuseppe 109, 227
Mead, George Herbert 154-155, 241
Ménétra, Jacques-Louis 229
Mercier, Louis-Sébastien 116
Méré, Cavalier de 183
Merimée, Prosper 105
Merker, Barbara 201

Merker, Nicolao 25
 Meschiari, Alberto 199
 Metastasio, Pietro 225
 Meyer Spacks, Patricia Ann 237
 Micheli, Gianni 213
 Michels, Robert 174
 Michon, Pierre 229
 Mignini, Filippo 194
 Milanese, Guido 194
 Mill, John Stuart 165
 Mimnermo 112, 228
 Minerbi, Marco 250
 Mini, Fabio 227, 231
 Misch, Georg 210
 Möbius, August Ferdinand 14
 Mohr, Georg 201
 Molesworth, William 213, 239
 Molnár, Ferenc 145
 Momigliano, Arnaldo 7, 210
 Monaco, James 236
 Montaigne, Michel de 25, 42, 57-58, 93, 100, 199-200, 210-211, 226
 Montégut, Émile 205
 Montinari, Mazzino 199
 Montroni, Romano 214
 Moriani, Fausto 228
 Morozov, Pavlik 118
 Morris, Colin 196
 Morris, Ivan 222
 Mosca, Gaetano 174
 Murakami, Haruki 252
 Musonio Rufo 29
 Mussolini, Benito 121-122
 Mwaniki, Cecily 236
 Mynors, Roger Aubrey Baskerville 228

Nancy, Jean-Luc 193, 196
 Necker, Louis Albert 88
 Nerone, imperatore 116
 Nerval, Gérard de 64, 213
 Nettement, Alfred 213
 Neuhouser, Frederick 240
 Neuschäfer, Hans-Jörg 214
 Ney, Michel 105
 Nicastro, Onofrio 225
 Nicole, Pierre 149, 239
 Nietzsche, Friedrich 18, 21, 30, 59, 66, 88, 92-93, 134, 176-177, 199, 201, 220, 247
 Noelle-Neumann, Elisabeth 244
 Nomerio Vittorino Marsico 134
 Novalis 70, 214
 Nozick, Robert 126, 231
 Nyiri, Kristóf 196

O'Byrne, Anne 193-194
 Odina, Mercedes 235
 Olivari, Michele 203
 Omero 97, 112, 114, 222, 228, 235
 Orazio (Quinto Orazio Flacco) 98, 222, 224
 Ortega y Gasset, José 194
 Ovidio (Publio Ovidio Nasone) 223, 229

Pacchi, Arrigo 239
Pade, Marianne 224
Padre Pio *vedi* Pio di Pietralcina
Paduano, Guido 222
Panella, Giuseppe 202
Paola, santa 223
Paoli, Pascal 102
Paolino di York 228
Paolo di Tarso 116, 128-129, 213, 232
Pareto, Vilfredo 174
Parmenide 84
Pascal, Blaise 22, 80, 134, 183, 198, 200
Pasolini, Pier Paolo 208
Payne, Tom 222
Paz, Octavio 201
Pelopida 101
Pena, Naomi 197
Peperzak, Adriaan 200
Pericle 114, 162
Perkins, Judith 233
Perpetua, santa 128
Pessoa, Fernando 53-54, 201, 209
Pettit, Philip 238
Pichois, Claude 213
Pico della Mirandola, Giovanni 35, 204
Pindaro 131, 198, 235
Pio di Pietralcina (Padre Pio) 95, 128, 232
Pirandello, Luigi 204
Pirni, Alberto 210
Pizzolato, Luigi F. 243
Platone 11, 35, 47, 65, 69-70, 79, 84, 86, 89, 111, 128, 131, 160, 219-220, 223, 227, 232-233, 242
Plauto (Tito Maccio Plauto) 223
Plotino 70, 131, 203, 227-228, 233
Plutarco 100-102, 109, 222-225
Pocar, Ervino 214
Polignoto di Taso 87
Pradeau, Christophe 197, 204-205, 224
Presley, Elvis 236
Preterossi, Geminello 208
Privitera, G. Aurelio 235
Proust, Marcel 23, 74, 84, 86, 195, 215, 219
Prudenzio (Aurelio Prudenzio Clemente) 129, 232
Pseudo-Longino 31

Quante, Michael 201

Rabbi Bunam 17
Rabbi Sussja 17, 63
Raboni, Giovanni 195
Raisborough, Jayne 236
Rajchman, John 247
Rammstedt, Otthein 195
Ramous, Mario 223
Rawls, John 243
Razgon, Lev 229
Reagan, Ronald 172
Reale, Giovanni 199
Reeves, Eileen 233

Remotti, Francesco 208
Revelli, Marco 246
Revelli, Nuto 228
Rey, Jean-Michel 186, 251
Riall, Lucy 227
Rico, Francisco 203
Ricoeur, Paul 21, 50, 126, 178, 200, 210, 231, 239
Rilke, Rainer Maria 81-82, 202, 218
Risi, Nelo 208
Rist, Barbara 245
Rivadossi, Giuseppe 193
Robespierre, Maximilien de 102
Rodgers, Daniel T. 244
Romagnosi, Gian Domenico 36
Romano, Massimo 211
Roni, Riccardo 242
Rorty, Richard 175, 247, 249
Rosanvallon, Pierre 244
Rossi, Paolo 252
Rossi, Pietro 195
Roth, Klaus 240
Rousseau, Jean-Jacques 20, 65, 107, 116, 149-150, 211, 227, 239, 242
Rovatti, Pier Aldo 201
Royce, Josiah 241
Russell, Bertrand 76, 216

Sabbatucci, Dario 249
Sacchetto, Mauro 240
Sacks, Oliver 203
Said, Edward W. 197
Saint-Exupéry, Antoine de 46, 207
Saint-Just, Louis Antoine de 102
Saint-Pierre, Bernardin de 39
Saitta, Armando 7
Šalamov, Varlam 230
Salgari, Emilio 46, 207
Sallustio (Gaio Sallustio Crispo) 124
Sandel, Michael J., 246
Sangiacomo, Andrea 194
Santoro, Vito 240
Santucci, Antonio 209
Sartre, Jean-Paul 46-47, 70, 76, 207, 214, 216
Satz, Debra 246
Savater, Fernando 198, 213
Scarcia, Riccardo 233
Scheiner, Christoph 133
Scheler, Max 193
Schelling, Friedrich 92
Schickel, Richard 236
Schilling, René 230
Schlechta, Karl 234
Schmidt-Lauber, Brigitta 211
Schmitt, Carl 230
Schopenhauer, Arthur 26, 53, 65, 73-74, 92, 214-215
Schröder, Hans Joachim 211
Schucht, Tania 46
Schües, Christina 194
Schultz, Theodor William 170, 245
Schultziner, Doron 242

Schumpeter, Joseph Alois 245
 Schütz, Alfred 76, 216
 Schwob, Marcel 113-114, 229, 234
 Scott, Walter 40-41, 236
 Sen, Amartya 34, 204
 Seneca (Lucio Anneo Seneca) 29, 69, 90, 198, 224
 Sennett, Richard 171, 246
 Serini, Paolo 198
 Serra, Ilaria 212
 Serse 99, 112, 234
 Settimio Severo 128
 Seurat, Georges 114
 Shakespeare, William 100, 213, 227, 236-237
 Sheehan, James J. 231
 Shields, Rob 236
 Siep, Ludwig 240
 Silla (Lucio Cornelio Silla) 101
 Simmel, Georg 69, 195
 Simone, Raffele 212, 221
 Simonide 222
 Simplicio 202
 Sloterdijk, Peter 29-31, 50, 168, 178, 202
 Smith, Adam 38, 204
 Socrate 66, 86-88, 90, 93, 128, 219-220
 Solone 37, 164
 Solženicyn, Aleksandr 229
 Sousa, Ronald de 196
 Spears, Britney 141
 Spencer, Diana (Lady Diana) 141
 Spinoza, Baruch 12, 45, 69, 150, 194, 238
 Spongano, Raffaele 215
 Sposato, Maria Teresa 226
 Stachanov, Aleksej Grigor'evič 116
 Staël, Madame de (Anne-Louise Germaine Necker) 14, 105
 Stanford, Craig B. 238
 Starobinski, Jean 216
 Steiner, George 161, 230, 243
 Stendhal 103-105, 211, 226
 Stevenson, Robert Louis 21, 199
 Stirner, Max 26, 93
 Storoni Mazzolani, Lidia 234
 Strauss, Leo 224

 Tabucchi, Antonio 210
 Tadié, Jean-Yves 195
 Tanner, Tony 205
 Tannery, Paul 194
 Tarde, Gabriel 43-44, 206
 Taylor, Charles 197, 208, 246
 Tertulliano (Quinto Settimio Fiorente Tertulliano) 128
 Thatcher, Margaret 172
 Thomas, Jean-François 223-224
 Thomas à Kempis 232
 Thoreau, Henry David 214
 Timoleone 101
 Timpanaro, Sebastiano 249
 Tocqueville, Alexis de 145, 159, 238, 242
 Tognon, Giuseppe 204
 Tolstoj, Lev 28, 36-38, 108, 112, 117, 201, 204, 213, 226, 229

Tommaso d'Aquino 149
 Tonelli, Angelo 196
 Tönnies, Ferdinand 224, 239
 Tononi, Giulio 219
 Tortel, Jean 214
 Tournon, André 199
 Trentin, Bruno 246
 Trilussa (Carlo Alberto Salustri) 185
 Tucidide 229
 Turkle, Sherry 212
 Turner, Graeme 235-237
 Twain, Mark 59

 Ueding, Gert 214
 Ullmann, Walter 196
 Unamuno, Miguel de 204
 Uriel da Costa 238
 Urofsky, Melvin 246
 Uspenskij, Pëtr Dem'janovič 118

 Valagussa, Francesco 225-226
 Valastro Canale, Angelo 203
 Valeri, Diego 226
 Valéry, Paul 98, 223
 Valgilio, Ernesto 223
 Valgimigli, Manara 233
 Van Heiden, Albert 233
 Vargas Llosa, Mario 67, 213
 Vattimo, Gianni 248-249
 Veca, Salvatore 178, 248-249
 Vegetti Finzi, Silvia 229
 Vernant, Jean-Pierre 222, 250
 Verri, Alessandro 234
 Vico, Giambattista 70
 Vieweg, Klaus 240
 Vigolo, Giorgio 222
 Vincenzo, santo 129
 Volpe Cacciatore, Paola 224
 Von Kries, Johannes 185, 251

 Waal, Fransiscus Bernardus Maria (Frans) de 238
 Walcott, Derek 27-28, 42, 201
 Walzer, Michael 247
 Watanabe, Moriaki 220
 Weber, Max 31, 185-186, 221, 251-252
 Weil, Eric 7
 Weir, Peter 177
 Welsch, Wolfgang 240
 West, Cornel 247
 Wilder, Thornton 60
 Williams, Bernard 64, 178, 197, 241, 248-249
 Wilson, William Julius 245
 Winnicott, Donald 154-155, 242
 Winter, Jay 230
 Winters, Jeffrey A. 247
 Wolin, Sheldon 242, 244
 Woolf, Raphael 219-220
 Wright, Wilbur e Orville 146
 Wulf, Christoph 199

Yorck von Wartenburg, Paul 207

Zahavi, Amotz 238

Zahavi, Avishag 238

Zanetto, Giuseppe 219

Zimbler, Mattitiyahu 212

Zolla, Elémire 198

Zveteremich, Pietro Antonio 201

I. Vite immaginate

Promemoria
L'inizio di una nuova storia
Tra due estremi,
Orientarsi oggi
Immaginare la vita degli altri
Orizzonti di intelligibilità
Chi vorrei essere?
Ozioso fantasticare
Navigatio vitae

II. Ascese, cadute, resurrezioni

L'ultimo elefante
Sbuccia dallo specchio la tua immagine
Crescere su se stessi
Smarrirsi nell'ascesa
Redenzioni
L'impotenza dei desideri a esprimersi
Imitazione e creatività
Essere i propri possibili
I fossili del passato
Il nucleo intangibile
La preistoria del soggetto

III. Fantasie di alterità

Di profilo
Il rosa e il nero
Licenza di inventarsi
Una seconda vita
Un varco verso il mondo
Dietro le sbarre
Atopia
La patria sconosciuta
Guastare e' cervelli degli uomini

IV. Un altro luogo, un altro tempo

L'ometto di piombo
Ubi consistam
Il cogito tacito
I traslochi dell'io
Pensiero insonne
Necessità del virtuale
Tra presenza e assenza
Vasi bucati

Immaginazione e giudizio
Dai maîtres à penser ai maîtres d'existence

V. Il potere e la gloria

Un ventaglio di tipologie
Eroi della vittoria e della sconfitta
Genealogia della gloria
Vite esemplari
La fine di un'illusione?
Il contributo dei sergenti

VI. Uomini infami

Come le foglie
Vite immaginarie
Eroi anonimi
Emancipare attraverso il Terrore
Obbedienza e morte
Corruptio optimi pessuma
Eroi di vita

VII. La vita più desiderabile

Santi e martiri
Gli splendidissimi astri
Dall'eternità a qui (e ora)

VIII. Celebrità e riconoscimento

Farsi un nome
Vivere non è abbastanza
Il nuovo immaginario
Repertori della fantasia
La corsa della vita
Desiderio di riconoscimento
Interazioni simboliche
La voglia di contare

IX. Esistenze provvisorie

Mediocrità
Spigolosità del reale
Vulnerabilità di massa
La qualità delle persone
Democrazia e ricchezza
In cammino verso la realtà
Convergenze e vie di fuga
Prepararsi all'imprevisto
La verità effettuale della cosa

Note